

JORDAN B. PETERSON

AUTOR DE 12 REGRAS PARA A VIDA



MAPAS DO SENTIDO

A ARQUITETURA DA CRENÇA





Ficha Técnica

Título: Mapas do Sentido

Título original: Maps of Meaning

Autor: Jordan B. Peterson

Revisão: J. C. Silva

Capa: Rui Rosa

Imagem da capa: Jordan B. Peterson: The Meaning of Music, 1989

ISBN: 9789892346892

LUA DE PAPEL

[Uma chancela do grupo Leya]

Rua Cidade de Córdoba, n.º 2

2610-038 Alfragide – Portugal

Tel. (+351) 21 427 22 00

Fax. (+351) 21 427 22 01

© 1999, Routledge

Tradução autorizada a partir da edição inglesa publicada por Routledge,
Taylor & Francis Group LLC.

Edição publicada por acordo com International Editors Co.

Todos os direitos reservados de acordo com a legislação em vigor

luadepapel@leya.pt

obloguedepapel.blogspot.pt

www.luadepapel.leya.com

www.leya.pt

JORDAN B. PETERSON

MAPAS DO SENTIDO

A Arquitetura da Crença

Maps of Meaning

The Architecture of Belief

Traduzido do inglês por

Raquel Dutra Lopes

*Abrirei a minha boca em parábolas
e proclamarei coisas ocultas desde a criação do mundo.*
(SÃO MATEUS 13:35)

PREFÁCIO

DESCENSUS AD INFEROS

Uma coisa que não vemos protege-nos de uma coisa que não compreendemos. A coisa que não vemos é a cultura, na forma intrapsíquica ou interna como se manifesta. O que não compreendemos é o caos que deu azo à cultura. Se a estrutura da cultura for perturbada, ainda que inadvertidamente, o caos regressa. Faremos tudo – qualquer coisa – para nos defendermos desse regresso.

“O próprio facto de um problema geral ter acometido e assimilado uma pessoa por completo é uma garantia de que o sujeito realmente o vivenciou e talvez tenha obtido algo desse sofrimento. Depois refletirá o problema na sua vida pessoal e, destarte, revelar-nos-á uma verdade.”¹

Fui educado sob os auspícios protetores, por assim dizer, do cristianismo. Isto não significa que a minha família fosse explicitamente religiosa. Durante a infância, participei em conservadoras cerimónias protestantes com a minha mãe, mas ela não era uma crente dogmática, nem autoritária, e em casa nunca falávamos de questões religiosas. Quanto ao meu pai, parecia essencialmente agnóstico, pelo menos no sentido tradicional. Recusava-se a pôr os pés numa igreja, exceto em ocasião de casamentos e funerais. Não obstante, os resquícios históricos da moralidade cristã permeavam-nos o lar, condicionando-nos as expectativas e as reações interpessoais de formas por de mais íntimas. Afinal de contas, quando eu estava a crescer, a maioria das pessoas ainda ia à igreja; para mais, todas as regras e expectativas que constituíam a sociedade da classe média eram de uma natureza judaico-cristã. Até o número cada vez maior daqueles que não toleravam rituais e crenças formais continuavam a aceitar implicitamente – e a seguir – as regras que subjaziam ao jogo cristão.

Quando eu tinha uns doze anos, a minha mãe inscreveu-me na catequese, que servia como introdução à participação enquanto adulto na igreja. Eu não gostava de frequentar aquelas aulas. Não me agradava a atitude dos meus colegas ostensivamente religiosos (que eram poucos) e não lhes invejava a falta de estatuto social. Não gostava do ambiente escolar da catequese. Mas, acima de tudo, não conseguia engolir o que me ensinavam ali. A dada altura, perguntei ao pároco como é que ele

conjugava a história do Gênesis com as teorias da criação apresentadas pela ciência moderna. Ele não as conjugava de todo; e, além disso, no fundo parecia mais convencido pelo ponto de vista evolucionário. Eu já estava à procura de um pretexto para desistir, e aquela foi a gota de água. A religião era para os ignorantes, os fracos e os supersticiosos. Deixei de ir à igreja e juntei-me ao mundo moderno.

Apesar de ter sido educado num ambiente cristão – e de ter tido uma infância boa e feliz, o que é pelo menos de alguma relevância –, estava mais do que disposto a enjeitar a estrutura que me havia acolhido. Também não houve quem se opusesse aos meus esforços rebeldes, quer na igreja, quer em casa – em parte porque os que eram profundamente religiosos (ou que talvez quisessem sê-lo) não dispunham de contra-argumentos intelectualmente aceitáveis. Afinal, vários dos princípios basilares da crença cristã eram incompreensíveis, senão mesmo absurdos. O nascimento virginal era impossível; o mesmo quanto à noção de alguém poder erguer-se do mundo dos mortos.

Terá o meu ato de rebeldia precipitado alguma crise familiar ou social? Não. As minhas ações foram tão previsíveis, de certa maneira, que não perturbaram quem quer que fosse, à exceção da minha mãe (e até ela depressa se resignou ao inevitável). Os outros membros da igreja – a minha “comunidade” – já estavam absolutamente habituados ao ato cada vez mais frequente de deserção, e nem deram por isso.

Será que o meu ato de rebeldia me afetou, pessoalmente? Só de uma forma que não fui capaz de perceber até muitos anos mais tarde. Desenvolvi uma preocupação prematura com questões políticas e sociais de larga escala por volta da altura em que deixei de frequentar a igreja. Porque seria que alguns países e algumas pessoas eram ricos, felizes e bem-sucedidos, enquanto outros estavam fadados à miséria? Por que razão as forças da NATO e da União Soviética se encontravam constantemente em pé de guerra? Como seria possível que alguém se comportasse como os nazis durante a Segunda Guerra Mundial? Subjacente a estas considerações específicas havia uma pergunta mais abrangente, mas, na altura, mal conceptualizada: como é que o mal – em particular, o mal fomentado por um grupo – representava o seu papel no mundo?

Abandonei as tradições que me apoiavam mais ou menos ao mesmo tempo que deixei a infância. Portanto, eu não tinha uma “filosofia”

socialmente construída que fosse mais abrangente e à qual pudesse recorrer para ganhar um maior entendimento à medida que me ia tornando consciente dos problemas existenciais que acompanham a maturidade. As derradeiras consequências dessa lacuna demoraram anos a manifestar-se por completo. Entretanto, porém, a minha preocupação nascente com questões de justiça moral encontrou uma resolução imediata. Comecei a trabalhar como voluntário para um partido de pendor algo socialista e adotei a linha do partido.

A injustiça económica era a raiz de todo o mal, na minha opinião. Tal injustiça poderia ser retificada como consequência de uma remodelação de organizações sociais. Eu podia participar nessa revolução admirável, pondo em prática as minhas crenças ideológicas. A dúvida desvaneceu-se; o meu papel era evidente. Em retrospectiva, pasmo-me com o carácter estereotipado das minhas ações – ou melhor, reações. Não sendo capaz de aceitar racionalmente as premissas da religião tal como as entendia, virava-me, conseqüentemente, para sonhos de utopia política e de poder pessoal. A mesma armadilha ideológica que tem apanhado milhões de outras pessoas nos últimos séculos.

Quando tinha dezassete anos, deixei a cidade onde cresci. Mudei-me para um sítio perto, onde frequentei uma faculdade de somenos, que me oferecia os primeiros dois anos da licenciatura. Foi aí que me envolvi na política universitária – na altura, era mais ou menos de esquerda – e fui eleito para a direção de governadores da faculdade. A direção era composta por pessoas política e ideologicamente conservadoras: advogados, médicos e empresários. Todos tinham uma boa (ou pelo menos prática) educação, eram pragmáticos, confiantes e francos; todos tinham concretizado algo difícil e digno de valor. Eu não era capaz de deixar de os admirar, apesar de não abraçar a posição política deles. E o facto de os admirar desconcertava-me.

Eu tinha assistido a vários congressos do partido esquerdista, como estudante político e trabalhador ativo do partido. Esperava emular os líderes socialistas. A esquerda tinha uma história longa e honrada no Canadá, atraindo pessoas verdadeiramente competentes e dedicadas. No entanto, eu não conseguia gerar grande respeito pelos diversos ativistas de pouca importância com que me cruzava nesses encontros. Parecia que viviam para se queixar. Frequentemente, não tinham qualquer carreira,

família ou educação completada – nada tinham, para além de ideologia. Eram rabugentos, irascíveis e pequenos, em todos os sentidos da palavra. Eu deparava-me, conseqüentemente, com a imagem espelhada do problema que encontrava na direção da faculdade: *não* admirava muitos dos indivíduos que acreditavam nas mesmas coisas que eu. Esta complicação adicional só veio ampliar a minha confusão existencial.

O meu companheiro de quarto, que era um cínico perspicaz, expressava ceticismo em relação às minhas crenças ideológicas. Dizia-me que o mundo não podia ser completamente encapsulado dentro dos limites da filosofia socialista. Eu já tinha chegado mais ou menos a essa conclusão, mas não lhe dera voz. Pouco depois, contudo, li *O Caminho para Wigan Pier*, de George Orwell. Este livro foi o que acabou de me quebrar não apenas a ideologia socialista, mas também a fé em qualquer postura ideológica. No famoso ensaio que conclui o livro (escrito para o British Left Book Club – e para grande consternação deste), Orwell descreveu a grande falha do socialismo e a razão para, com frequência, não conseguir atrair e manter o poder democrático (pelo menos, na Grã-Bretanha). Em traços gerais, Orwell dizia que, na verdade, os socialistas nem sequer gostavam dos pobres. Apenas detestavam os ricos². Entendi de imediato a sua ideia. A ideologia socialista servia para camuflar ressentimento e ódio, instilados pelo fracasso. Muitos dos ativistas partidários que eu tinha encontrado usavam os ideais de justiça social para racionalizar o seu desejo de vingança pessoal.

De quem era a culpa de que eu fosse pobre, pouco instruído ou desprovido de admiração? Obviamente, dos ricos, instruídos e respeitados. Que conveniente, então, que as exigências da vingança e da justiça abstrata se encaixassem! Estava simplesmente certo obter recompensa daqueles que eram mais afortunados do que eu.

Claro que eu e os meus colegas socialistas não queríamos fazer mal a ninguém. Bem pelo contrário. Queríamos melhorar as coisas – mas íamos começar pelos outros. Percebi a tentação desta lógica, a falha óbvia, o perigo – mas percebi também que não caracterizava o socialismo em exclusivo. Qualquer pessoa que quisesse mudar o mundo mudando os outros deveria ser encarada com suspeita. As tentações de tal posição eram demasiado grandes para que fosse possível resistir-lhes.

Não era a ideologia *socialista* que colocava o problema, portanto, mas a ideologia, tão-só. A ideologia dividia o mundo de uma forma simplista, entre aqueles que pensavam e agiam de forma adequada e aqueles que não o faziam. A ideologia permitia que o crente se escondesse dos seus próprios desejos e fantasias desagradáveis e inadmissíveis. Chegar a tais conclusões desconcertou-me as crenças (incluindo a minha fé em crenças) e os planos que eu tinha formulado em consequência dessas crenças. Já não podia distinguir quem era bom de quem era mau, por assim dizer – por isso, já não sabia quem apoiar, ou quem combater. Este estado de coisas revelou-se muito problemático, tanto pragmática como filosoficamente. Eu queria ser advogado especializado em Direito Comercial – tinha feito o Teste de Admissão à Faculdade de Direito, tinha feito os dois anos de cursos preliminares adequados. Queria aprender os meandros dos meus inimigos e embarcar numa carreira política. Este plano desintegrou-se. Obviamente, o mundo não precisava de outro advogado, e eu já não acreditava que soubesse o suficientemente para apresentar uma fachada de líder.

Simultaneamente, desencantei-me com o estudo de ciência política, o meu curso anterior. Eu tinha adotado essa disciplina para poder aprender mais sobre a estrutura das crenças humanas (e pelas razões práticas e profissionais acima descritas). Continuava a parecer-me muito interessante na faculdade, quando tomei contacto com a história da filosofia política. Quando me mudei para o *campus* principal da Universidade de Alberta, porém, o meu interesse desapareceu. Tinham-me ensinado que as pessoas eram motivadas por forças racionais; que as crenças e ações humanas eram determinadas por pressões económicas. Tal não se me afigurava como explicação suficiente. Eu não acreditava (e continuo a não acreditar) que os bens – “recursos naturais”, por exemplo – tivessem valor intrínseco e autoevidente. Na ausência de tal valor, a valia das coisas tinha de ser social ou culturalmente (ou até individualmente) determinada. Este ato de determinação parecia-me *moral* – parecia-me uma consequência da filosofia moral adotada pela sociedade, cultura ou pessoa em questão. O que as pessoas prezavam, economicamente, apenas refletia aquilo que elas consideravam importante. Isto queria dizer que a verdadeira motivação tinha de se encontrar no domínio do valor, da moralidade. Os cientistas

políticos com quem eu estudava não viam as coisas assim, ou não as consideravam relevantes.

As minhas convicções religiosas, já de início malformadas, desapareceram quando eu era muito jovem. A minha confiança no socialismo (isto é, em utopias políticas) desfez-se quando me apercebi de que o mundo não era meramente um lugar de economia. A minha fé na ideologia sucumbiu quando comecei a ver que a identificação ideológica em si mesma constituía um problema profundo e misterioso. Eu já não podia aceitar as explicações teóricas que a área de estudo que escolhera tinha para oferecer, e já não tinha quaisquer razões práticas para continuar na direção original. Terminei o bacharelato de três anos e deixei a universidade. Todas as minhas crenças – que tinham emprestado ordem ao caos da minha existência, pelo menos temporariamente – haviam-se provado ilusórias; eu já não via qualquer sentido nas coisas. Estava à deriva; não sabia o que fazer ou o que pensar.

Mas e os outros? Haveria nalgum lugar uma prova de que os problemas que eu enfrentava então tivessem sido solucionados, por quem quer que fosse, de alguma maneira aceitável? O comportamento habitual e as atitudes dos meus amigos e familiares não me ofereciam qualquer solução. As pessoas que eu conhecia bem não eram mais resolutamente focadas em objetivos nem mais satisfeitas do que eu. As suas crenças e os seus modos de ser pareciam limitar-se a disfarçar uma dúvida frequente e uma inquietude profunda. O que era mais perturbador era que, a um nível mais geral, algo realmente absurdo estava a ter lugar. As grandes sociedades do mundo estavam a construir febrilmente uma máquina nuclear, com capacidades destrutivas inimagináveis. Algo ou alguém estava a engendrar planos terríveis. Porquê? Pessoas que em teoria eram normais e bem-adaptadas seguiam com a sua vida de uma forma prosaica, como se nada se passasse. Porque não estariam perturbadas? Porque não prestariam atenção? Se eu estava?

A minha preocupação com o absurdo geral social e político e com a maldade do mundo – sublimada por um enamoramento temporário pelo socialismo utópico e pela maquinação política – voltou em grande. O mistério da Guerra Fria ocupava-me cada vez mais os pensamentos conscientes. Como é que as coisas poderiam ter chegado àquele ponto?

A História não passa de um manicómio

que não deixa pedra sobre pedra
e a sua leitura muito cuidadosa
deixa pouco por conhecer.

Eu não conseguia entender a corrida nuclear: o que poderia valer a pena que se arriscasse a aniquilação – não apenas do presente, mas também do passado e do futuro? *O que poderia justificar a ameaça de destruição total?*

Desprovido de soluções, havia pelo menos recebido a dádiva de um problema.

Voltei à universidade e comecei a estudar psicologia. Visitei uma prisão de segurança máxima nos arredores de Edmonton, sob a supervisão de um professor-adjunto da Universidade de Alberta. O seu trabalho principal consistia em prestar cuidados psicológicos a reclusos. A prisão estava cheia de assassinos, violadores e assaltantes à mão armada. Na minha primeira visita de reconhecimento, acabei no ginásio, perto da sala de pesos. Estava a usar um capote de lã, de 1890 ou algo assim, que tinha comprado em Portugal, e umas botas de couro de cano alto. O psicólogo que me acompanhava desapareceu inesperadamente, deixando-me sozinho. Não tardei a ver-me rodeado por homens desconhecidos, alguns dos quais extremamente grandes e com ar de poucos amigos. Um, em particular, destaca-se na minha memória. Era excecionalmente musculado, estava em tronco nu e tinha o peito todo tatuado. Uma cicatriz terrível ia-lhe da clavícula ao abdómen. Talvez tivesse sobrevivido a uma cirurgia cardíaca de peito aberto. Ou talvez aquilo fosse a marca de uma machadada. Fosse o que fosse, era um ferimento que teria matado um homem mais fraco – alguém como eu.

Alguns dos prisioneiros, que não estavam vestidos de uma forma particularmente graciosa, ofereceram-se para trocarem as suas roupas pelas minhas. Isso não me pareceu grande negócio, mas não sabia bem como recusar. O destino salvou-me, assumindo a forma de um homem baixo, magro e de barba. Disse que o psicólogo o tinha mandado e pediu-me que o acompanhasse. Ele era só um, enquanto muitos outros (muito maiores) me rodeavam – e ao meu capote. Por isso, confiei nele. Levou-me pelas portas do ginásio e para o pátio da prisão, sempre a falar num tom baixo, mas razoável, acerca de algo inócuo (não recordo o que seria). Eu não parava de lançar olhares esperançosos para as portas abertas lá

atrás à medida que nos íamos afastando cada vez mais. Por fim, o meu supervisor apareceu e fez-me sinal. Deixámos o prisioneiro barbudo e fomos para um gabinete privado. O psicólogo contou-me que o homenzinho de aspeto inofensivo que me tinha escoltado do ginásio assassinara dois polícias depois de os ter obrigado a cavar as suas próprias sepulturas. Um dos polícias tinha filhos pequenos e implorara que ele lhe poupasse a vida, por eles, enquanto cavava – pelo menos, segundo o testemunho do próprio assassino.

Isto chocou-me deveras.

Eu já tinha lido sobre esse tipo de coisas, claro – mas estas nunca se tinham tornado *reais* para mim. Eu nunca tinha conhecido alguém que tivesse sido afetado nem que fosse tangencialmente por algo assim, e decerto nunca me deparara com alguém que houvesse feito algo tão terrível. Como podia o homem com quem eu tinha falado – que parecia tão normal (e tão inconsequente) – ter feito uma coisa tão pavorosa?

Algumas das disciplinas que eu frequentava nessa altura eram ministradas em grandes anfiteatros, onde os estudantes se sentavam em filas descendentes, fila após fila após fila. Numa dessas disciplinas – *Introdução à Psicologia Clínica*, o que era bastante apropriado –, havia uma compulsão recorrente que me atormentava. Sentava-me atrás de algum indivíduo incauto e escutava a aula do professor. A dada altura da palestra, sentia invariavelmente uma vontade de espetar a ponta da caneta no pescoço da pessoa que se encontrasse à minha frente. Este impulso não era avassalador – por sorte –, mas era suficientemente forte para me assustar. Que tipo de pessoa terrível teria um impulso daqueles? Eu, não. Eu nunca tinha sido agressivo. Durante quase toda a vida, fora mais pequeno e mais novo do que os meus colegas.

Voltei à prisão cerca de um mês depois da primeira visita. Durante a minha ausência, dois prisioneiros tinham atacado um terceiro, por suspeitarem tratar-se de um informador. Depois de o prenderem ou amarrarem, pulverizaram-lhe as pernas com um tubo de chumbo. Tornei a ficar estarrecido, mas, desta vez, experimentei algo diferente. Tentei imaginar, *imaginar mesmo*, como teria eu de ser para fazer tal coisa. Concentrei-me nessa tarefa durante dias e dias – e experimentei uma revelação medonha. O aspeto verdadeiramente aterrador de tal atrocidade não se encontrava no seu carácter impossível ou remoto, como eu começara

ingenuamente por pensar, mas na sua *facilidade*. Eu não era assim tão diferente dos reclusos violentos – não era *qualitativamente* diferente. Era capaz de fazer o que eles eram capazes de fazer (embora não o tivesse feito).

Esta descoberta perturbou-me seriamente. Eu não era quem julgava ser. Surpreendentemente, porém, o desejo de espetar a caneta no pescoço de alguém desapareceu. Em retrospectiva, diria que o impulso comportamental se manifestara em conhecimento explícito – tinha sido traduzido de emoção e imagem para percepção concreta – e já não tinha “razão” para existir. O “impulso” só ocorrera por causa da pergunta a que eu tentava dar resposta: “Como é que os homens podem fazer coisas terríveis uns aos outros?” Eu referia-me a *outros* homens, claro – *homens maus* –, mas continuava a colocar essa pergunta. Não havia qualquer motivo para pensar que receberia uma resposta previsível ou com algum sentido pessoal.

Ao mesmo tempo, algo estranho se passava com a minha capacidade de conversar. Eu sempre gostara de me embrenhar em debates, independentemente do tópico. Via-os como uma espécie de jogo (não que isto tenha o que quer que seja de único). De repente, porém, não conseguia falar – para ser mais preciso, não *suportava ouvir-me a mim mesmo a falar*. Comecei a ouvir uma “voz” dentro da minha cabeça, a comentar as minhas opiniões. Sempre que eu dizia uma coisa, ela dizia outra – algo crítico. A voz empregava um refrão comum, que era proferido num tom algo enfasiado e factual:

Tu não acreditas nisso.

Isso não é verdade.

Tu não acreditas nisso.

Isso não é verdade.

A “voz” aplicava tais comentários a quase todas as frases que eu dissesse.

Não sabia o que pensar disto. Tinha noção de que a fonte do comentário fazia parte de mim, mas tal noção só me ampliava a confusão. *Que parte, ao certo, era eu – a que falava ou a que criticava?* Se era a que falava, então o que era a que criticava? Se era a que criticava... bem, nesse caso: como seria possível que praticamente tudo o que eu dizia fosse mentira? Na minha ignorância e confusão, decidi fazer uma experiência. Tentei dizer somente coisas que o meu revisor interno não desafiasse. Isto

implicava escutar atentamente o que quer que dissesse, falar muito menos e, com frequência, ver-me obrigado a parar a meio de uma frase, envergonhado, e a reformular os pensamentos. Depressa reparei que me sentia muito menos agitado e mais confiante quando só dizia coisas contra as quais a “voz” não protestava. Isto foi um alívio. A minha experiência fora um sucesso: eu era a parte que criticava. Não obstante, demorei muito tempo a reconciliar-me com a ideia de que a maioria dos meus pensamentos não era real, não era verdadeira – ou, pelo menos, não me pertencia.

Todas as coisas em que eu “acreditava” eram coisas que achava que pareciam boas, admiráveis, respeitáveis, corajosas. Todavia, não eram minhas – eu tinha-as roubado. A maioria tirara de livros. Depois de as “compreender”, abstratamente, presumia que tinha direito a elas – presumia que podia adoptá-las como se fossem minhas: presumia que eram *eu*. A minha cabeça estava cheia de ideias de outras pessoas; repleta de argumentos que eu não conseguia refutar logicamente. Na altura, eu não sabia que um argumento irrefutável não é necessariamente verdadeiro, nem que o direito a identificarmo-nos com certas ideias tinha de ser conquistado.

Por volta desta época, li qualquer coisa de Carl Jung que me ajudou a compreender aquilo que estava a viver. Foi Jung quem formulou o conceito de *persona*: a máscara que “fingia individualidade”³. A adoção de uma máscara assim, segundo Jung, permitia que cada um de nós – e aqueles à nossa volta – acreditasse que éramos autênticos. Disse Jung:

Quando analisamos a *persona*, tiramos a máscara e descobrimos que o que parecia ser individual é, no fundo, coletivo; por outras palavras, que a *persona* era tão-só uma máscara da psique coletiva. Fundamentalmente, a *persona* não é nada real: é um meio-termo entre o indivíduo e a sociedade quanto ao que um homem deve parecer ser. Ele assume um nome, recebe um título, exerce uma função, é isto ou aquilo. De uma certa forma, tudo isto é real, mas, em relação à individualidade essencial da pessoa em causa, é apenas uma realidade secundária, uma formação de compromisso, para cuja formação os outros muitas vezes têm maior contribuição do que

ele. A *persona* é uma aparência, uma realidade bidimensional, para lhe dar um apodo.⁴

Apesar da minha capacidade verbal, eu não era real. Custou-me admitir isto.

Comecei a ter sonhos absolutamente insuportáveis. A minha vida sonhada, até então, fora relativamente banal, tanto quanto me lembro; para mais, nunca tive uma imaginação visual muito boa. Não obstante, os meus sonhos tornaram-se tão horríveis e tão emocionalmente desgastantes que muitas vezes tinha receio de ir dormir. Tinha sonhos vívidos como a realidade. Não podia fugir-lhes, nem ignorá-los. Circulavam, em geral, em torno de um único tema: o da guerra nuclear e da devastação total – em torno dos piores males que eu, ou algo em mim, era capaz de imaginar:

Os meus pais viviam numa moradia normal, num bairro de classe média de uma pequena cidade no norte de Alberta. Eu estava sentado na cave escura desta casa, na sala de estar, a ver televisão, com a minha prima Diane, que, na realidade – na vida acordada –, era a mulher mais linda que eu alguma vez tinha visto. Um pivô interrompeu subitamente o programa. A imagem e o som do televisor ficaram distorcidos e o ecrã encheu-se de estática. A minha prima levantou-se e foi atrás do aparelho para verificar o fio elétrico. Assim que lhe tocou, começou a ter convulsões e a espumar da boca, paralisada de pé pela corrente intensa.

Um raio brilhante de luz a entrar por uma pequena janela iluminou a cave. Corri escadas acima. Nada restava no piso térreo. A casa fora completa e absolutamente varrida, deixando apenas o soalho, que passara a servir de telhado da cave. Chamas vermelhas e cor de laranja ocupavam os céus de horizonte a horizonte. Nada restava do que o meu olhar conseguia abarcar, exceto umas quantas ruínas esqueléticas: não havia casas, nem árvores, nem quaisquer sinais de outros seres humanos ou de vida alguma. Toda a cidade e tudo o que a rodeava na pradaria plana fora completamente obliterado.

Começou a chover lama, uma carga pesada. A lama cobria tudo e deixava a terra castanha, molhada, plana e baça, e o céu plúmbeo, todo cinzento. Umas quantas pessoas aflitas e em

estado de choque começaram a reunir-se. Levavam nas mãos latas de conservas sem rótulo, todas amolgadas, que só continham papas e vegetais. Ficaram no meio da lama, com um ar exausto e transtornado. Surgiram uns quantos cães, saindo de debaixo das escadas da cave, onde se haviam instalado inexplicavelmente. Mantinham-se de pé, nas patas traseiras. Eram magros como galgos e tinham focinhos afilados. Pareciam criaturas de algum ritual – como Anúbis, dos túmulos egípcios. Traziam pratos, nos quais havia pedaços de carne grelhada. Queriam trocar a carne pelas latas. Aceitei um prato. No centro estava um naco circular de carne, com dez centímetros de diâmetro e dois centímetros e meio de altura, malcozinhado, oleoso, com um osso no meio. De onde teria vindo?

Ocorreu-me algo terrível. Acorri à cave, onde estava a minha prima. Os cães tinham-na esquartejado e estavam a oferecer a carne aos sobreviventes do desastre.

Tive sonhos apocalípticos desta intensidade durante um ano ou mais, enquanto ia a aulas na universidade e trabalhava – como se nada de invulgar se passasse na minha mente. Porém, algo com que eu não tinha qualquer familiaridade estava a acontecer. Eu estava a ser afetado, simultaneamente, por eventos em dois “planos”. No primeiro plano encontravam-se as ocorrências normais, previsíveis, quotidianas, que eu partilhava com todas as outras pessoas. No segundo plano, contudo (e apenas para mim, ou assim eu julgava), existiam imagens pavorosas e estados emocionais insuportavelmente intensos. Na altura, este mundo idiossincrático e subjetivo – que toda a gente costumava tratar como ilusório – parecia-me encontrar-se de alguma forma *por trás* do mundo que toda a gente conhecia e encarava como real. Mas o que queria dizer *real*? Quanto mais eu observava, menos compreensíveis se tornavam as coisas. Onde *estava* o real? O que estaria no fundo de tudo? Não me parecia que pudesse viver sem o saber.

O meu interesse pela Guerra Fria transformou-se numa verdadeira obsessão. Pensava na preparação suicida e assassina dessa guerra em todos os minutos de todos os dias, desde que acordava até ao momento em que me deitava. Que resultado poderia ter tal situação? *Quem era responsável?*

Sonhei que corria por um parque de estacionamento de um centro comercial, a tentar fugir a qualquer coisa. Corria pelos carros estacionados, abrindo uma porta, gatinhando pelos assentos da frente, abrindo a outra porta, passando para o seguinte. De repente, as portas de um carro trancaram-se. Eu estava no lugar do pendura. O carro começou a andar sozinho. Uma voz disse bruscamente: “Não há fuga possível.” Eu estava numa viagem, a ir a algum sítio aonde não queria ir. Não era eu o condutor.

Fiquei muito deprimido e ansioso. Tinha pensamentos vagamente suicidas, mas, sobretudo, desejava que tudo simplesmente desaparecesse. Queria deitar-me no meu sofá e deixar-me afundar, literalmente, até que só o meu nariz estivesse à vista – como o tubo de respiração de um mergulhador à superfície da água. A minha consciência das coisas era-me insuportável.

Certa noite, cheguei a casa tarde, enojado comigo mesmo e zangado depois de ter estado a beber numa festa da faculdade. Esbocei um retrato tosco e austero de um Cristo crucificado – de olhar irado e demónico – com uma cobra enrolada em volta do pulso nu, como um cinto. A imagem perturbou-me – pareceu-me, apesar do meu agnosticismo, sacrílega. Mas não sabia por que a tinha pintado, nem porquê. De onde teria vindo aquilo?⁵ Havia anos que não prestava qualquer atenção a ideias religiosas. Escondi a pintura debaixo de umas roupas velhas no meu armário e sentei-me de pernas cruzadas no chão. Baixei a cabeça. Tornou-se óbvio para mim nesse momento que não tinha desenvolvido qualquer compreensão real de mim mesmo ou dos outros. Tudo aquilo em que eu havia acreditado acerca da natureza da sociedade e da minha natureza revelara-se falso, o mundo parecia ter enlouquecido, e algo estranho e assustador estava a acontecer na minha cabeça. James Joyce afirmou: “A História é um pesadelo do qual eu estou a tentar acordar.”⁶ Para mim, a história *era* literalmente um pesadelo. O que eu mais queria naquele momento era acordar e fazer com que os meus terríveis sonhos desaparecessem.

Desde então que tento encontrar sentido na capacidade humana, na *minha capacidade*, para o mal – em particular, para os males associados à crença. Comecei por tentar dar sentido aos meus sonhos. Afinal, não podia

ignorá-los. Talvez estivessem a tentar dizer-me alguma coisa? Eu nada tinha a perder ao admitir essa possibilidade. Li *A Interpretação dos Sonhos* de Freud, que me pareceu útil. Ao menos, Freud levava o tema a sério – mas eu não podia encarar os meus pesadelos como concretização de sonhos. Para mais, aquilo que eu sonhava parecia ter uma natureza mais *religiosa* do que sexual. Eu tinha uma vaga noção de que Jung desenvolvera um conhecimento especializado acerca de mito e religião, pelo que comecei a ler os seus escritos. Os académicos que eu conhecia davam-lhe pouco crédito, mas também não se interessavam aí por além por sonhos. Eu não podia deixar de me interessar pelos meus. Eram tão intensos que eu temia que me deixassem demente. (Qual era a alternativa? Acreditar que os terrores e as dores que me causavam não eram *reais*?)

Havia muito de Jung que eu não compreendia. Ele apresentava argumentos que eu não entendia, falava uma língua que eu não dominava. De vez em quando, todavia, as suas afirmações faziam-me sentido. Ele oferecia a seguinte observação, por exemplo:

Deve ser admitido que os conteúdos arquetípicos do inconsciente coletivo podem muitas vezes assumir formas grotescas e horríveis em sonhos e fantasias, de tal modo que nem o mais fervoroso racionalista é imune a pesadelos devastadores e medos tormentosos.⁷

A segunda parte daquela frase decerto parecia poder-se aplicar a mim, embora a primeira (“os conteúdos arquetípicos do inconsciente coletivo”) permanecesse misteriosa e obscura. Ainda assim, aquilo era promissor. Ao menos, Jung reconhecia que as coisas que estavam a acontecer-me *podiam acontecer*. Para mais, oferecia algumas pistas quanto à causa. Por isso, continuei a ler. Depressa me deparei com a seguinte hipótese. Ali estava uma solução potencial para os problemas que eu enfrentava – ou, pelo menos, a descrição de um lugar onde procurar tal solução:

A elucidação psicológica de [...] imagens de [sonho e fantasia], que não podem ser remetidas ao silêncio ou cegamente ignoradas, leva logicamente às profundezas da fenomenologia religiosa. A história da religião no seu sentido mais abrangente (incluindo, por conseguinte, mitologia, folclore e psicologia primitiva) é uma arca do tesouro de formas arquetípicas a partir das quais o médico poderá retirar paralelos úteis e comparações

esclarecedoras para acalmar e clarificar uma consciência que está completamente à deriva. É absolutamente necessário fornecer a estas imagens fantásticas que surgem de forma tão estranha e ameaçadora diante do olho da mente alguma espécie de contexto, para as tornar mais inteligíveis. A experiência tem demonstrado que a melhor forma de o fazer é mediante material mitológico de comparação.⁸

De facto, o estudo de “material mitológico de comparação” fez desaparecer os meus pesadelos. A cura obtida por este estudo, contudo, foi adquirida à custa de uma transformação completa e muitas vezes dolorosa: aquilo em que acredito no mundo, agora – e, conseqüentemente, como ajo – difere tanto daquilo em que acreditava quando era mais novo que é como se eu fosse uma pessoa completamente diferente.

Descobri que as crenças compõem o mundo de uma forma muito real – que as crenças são o mundo, num sentido mais do que metafísico. Contudo, esta descoberta não me transformou num relativista moral: bem pelo contrário. Fiquei convencido de que o mundo-que-é-crença é ordeiro; de que há absolutos morais universais (embora estes se estructurem de maneira a permitir que um leque diverso de opiniões humanas continue a ser tanto possível quanto benéfico). Acredito que indivíduos e sociedades que descuram estes absolutos – por ignorância ou oposição determinada – estão condenados à miséria e, a seu tempo, à dissolução.

Aprendi que os significados dos substratos mais profundos dos sistemas de crença podem ser tornados explicitamente compreensíveis, até a um pensador racional e cético – e que, assim, podem ser sentidos como fascinantes, profundos e necessários. Aprendi porque é que as pessoas travam guerra – porque é que o desejo de manter, proteger e expandir o domínio da crença motiva até os atos mais incompreensíveis de opressão e crueldade fomentada por grupos – e o que pode ser feito para minorar esta tendência, apesar da sua universalidade. Aprendi, finalmente, que o terrível aspeto da vida pode na verdade ser uma pré-condição necessária para a existência da vida – e que é possível encarar tal pré-condição, conseqüentemente, como compreensível e aceitável. Espero poder fazer com que quem leia este livro chegue às mesmas conclusões, sem exigir qualquer “suspensão de juízo crítico” irrazoável – exceto a necessária para

encontrar e considerar inicialmente os argumentos que apresento. Estes podem ser resumidos da seguinte forma:

O mundo pode ser validamente construído como um fórum de ação, bem como um lugar de coisas. Descrevemos o mundo como um lugar de coisas, usando os métodos formais da ciência. As técnicas da narrativa, porém – mito, literatura e drama – representam o mundo como um fórum de ação. As duas formas de representação têm sido desnecessariamente antagonizadas, porque ainda não formámos uma imagem clara dos seus respectivos domínios. O domínio do primeiro é o mundo objetivo – o que é, da perspectiva da percepção intersubjetiva. O domínio da seguinte é o mundo do valor – o que é e o que devia ser, da perspectiva da emoção e da ação.

O mundo como fórum de ação é composto, essencialmente, por três elementos constituintes, os quais tendem a manifestar-se em padrões típicos de representação metafórica. O primeiro é território inexplorado – a Grande Mãe, natureza, criativa e destrutiva, fonte e lugar de descanso final de todas as coisas determinadas. O segundo é o território explorado – o Grande Pai, cultura, protetor e tirânico, sabedoria ancestral cumulativa. O terceiro é o procedimento que faz a mediação entre os territórios inexplorado e explorado – o Filho Divino, o indivíduo arquetípico, Verbo criativo e explorador e adversário vingativo. Adaptamo-nos a este mundo de personagens divinas, tanto quanto ao mundo objetivo. O facto desta adaptação implica que o ambiente seja “na realidade” um fórum de ação, bem como um lugar de coisas.

A exposição desprotegida a território inexplorado produz medo. O indivíduo é protegido de tal modo como consequência de imitação ritual do Grande Pai – como consequência da adoção da identidade de grupo, que restringe o significado das coisas e confere previsibilidade a interações sociais. Quando a identificação com o grupo se torna absoluta, contudo – quando tudo tem de ser controlado, quando já não se permite que o desconhecido exista –, o procedimento criativo explorador que atualiza o grupo já não pode manifestar-se. Esta restrição de capacidade de adaptação aumenta drasticamente a probabilidade de agressão social.

A rejeição do desconhecido equivale à “identificação com o demónio”, a contraparte mitológica e eterno adversário do herói explorador e criador do mundo. Tal rejeição e identificação é uma consequência de orgulho luciferiano, que declara: *tudo o que eu sei é tudo o que é necessário saber*. Este orgulho, a presunção totalitária da onisciência – a adoção do lugar de Deus pela “razão” – é algo que inevitavelmente gera um estado de ser pessoal e social indistinguível do inferno. O inferno desenvolve-se porque a exploração criativa – impossível sem reconhecimento (humilde) do desconhecido – constitui o procedimento que constrói e mantém a estrutura protetora de adaptação que dá vida a tanto do seu significado aceitável.

A “identificação com o demónio” amplia os perigos inerentes à identificação de grupo, que tende, por si mesma, à estultificação patológica. A lealdade ao interesse pessoal – significado subjetivo – pode servir como antídoto contra a tentação avassaladora constantemente colocada pela possibilidade de se negar a anomalia. O interesse pessoal – significado subjetivo – revela-se na fronteira do território explorado e por explorar, e é indicativo da participação no procedimento que assegura uma adaptação contínua e saudável do indivíduo e da sociedade.

A lealdade ao interesse pessoal equivale à identificação com o herói arquetípico – o “salvador” – que defende a sua associação ao Verbo criador perante a morte e apesar da pressão de grupo para que se conforme. A identificação com o herói serve para diminuir a insuportável valência motivacional do desconhecido; para mais, proporciona ao indivíduo uma perspetiva que tanto transcende como mantém o grupo.

Sumários similares precedem cada capítulo (e subcapítulos). Lidos como uma unidade, constituem um retrato completo, embora comprimido, do livro. Deverão ser lidos em primeiro lugar, depois deste prefácio. Desta maneira, a totalidade do argumento que apresento poderá rapidamente contribuir para a compreensão das partes.

¹ Jung, C. G. (1978a), p. 78; e também:

Aceitar as impurezas do reino

Chama-se reger o cereal e a terra

Aceitar as desventuras do reino

Chama-se reinar sob o céu

As palavras corretas parecem contrárias. (Lao-Tsé, 1984c); (tradução portuguesa de Wu Jyh Chern)

²“Às vezes olho para um socialista – do tipo intelectual, daqueles que escrevem panfletos, com o seu colete, o seu cabelo despenteado e as suas citações marxistas – e pergunto-me qual será de facto a sua motivação. Por vezes é difícil acreditar que se trate de amor seja por quem for, em especial pela classe operária, da qual não pode estar mais afastado.” [Orwell, G. (1981), pp. 156-157] Edição portuguesa: *O Caminho Para Wigan Pier*, pp. 218-219 (tradução de Ana Barradas).

³Jung, C. G. (1970a), p. 157.

⁴*Ibid.*, p. 158.

⁵Dez anos depois, estava eu a terminar este manuscrito quando uma aluna minha, Heidi Treml, escreveu:

Durante a viagem do Egito a Canaã, os Israelitas impacientes acusaram Deus e Moisés de os levarem para o deserto para que ali morressem. Para os castigar por estas queixas, Jeová enviou serpentes venenosas para junto dos Israelitas. Os que não foram mordidos pelas serpentes arrependeram-se e pediram a Moisés que intercedesse por eles junto de Deus. Jeová instruiu Moisés a forjar uma serpente de bronze (ou ardente) e a colocá-la no cimo de um poste para que aqueles que fossem mordidos pudessem vê-la e sobreviver. Moisés assim fez e, sempre que uma serpente mordida alguém, essa pessoa olhava para a estátua de bronze e vivia (Números 21:5-10) [...] João o Evangelista coloca Jesus a explicar a Nicodemo: “Pois ninguém subiu ao Céu a não ser aquele que desceu do Céu, o Filho do Homem. Assim como Moisés ergueu a serpente no deserto, assim também é necessário que o Filho do Homem seja erguido ao alto, a fim de que todo o que nele crê tenha a vida eterna.” [João 3:13-15]

Treml realçava que a serpente tem sido amplamente considerada quer como agente de morte (por causa do veneno) quer como agente de transformação e renascimento (por poder renovar a pele). Esta ambivalência intensa de carácter torna-a uma representante adequada do “numinoso” (segundo Rudolf Otto, cujas ideias são descritas mais adiante neste manuscrito). O numinoso é capaz de invocar tremor e temor (*mysterium*

tremendum), bem como atração e fascínio poderosos (*mysterium fascinans*). Trembl comentava ainda: “Se uma pessoa fosse capaz de sustentar o olhar da serpente – que simbolizava o seu maior medo – ficaria curada.”

Porque seria Cristo assimilado à serpente, tanto no meu quadro como no Novo Testamento? (Compreenda-se que eu nada sabia acerca desta relação quando executei o esboço.) Tem algo que ver com a sua representação como juiz nas Revelações:

Conheço as tuas obras: não és frio nem quente. Oxalá fosses frio ou quente. Assim, porque és morno – e não és frio nem quente – vou vomitar-te da minha boca. Porque dizes: “Sou rico, enriqueci e nada me falta” – e não te dás conta de que és um infeliz, um miserável, um pobre, um cego, um nu – aconselho-te a que me compres ouro purificado no fogo, para enriqueceres, vestes brancas para te vestires, a fim de não aparecer a vergonha da tua nudez e, finalmente, o colírio para ungir os teus olhos e recobrares a vista. Aos que amo, eu os repreendo e castigo. Sê, pois, zeloso e arrepende-te. (Revelações 3:15-19)

A ideia do Salvador implica necessariamente o Juiz – e um juiz do género mais implacável – porque o Salvador é uma representação mitológica daquilo que é ideal, e o ideal serve sempre para julgar o presente. A imagem arquetípica do Salvador, que representa a perfeição ou completude, é por isso aterradora na proporção precisa da distância pessoal do ideal.

⁶ Joyce, J. (1986), p. 28.

⁷ Jung, C. G. (1968b), p. 32.

⁸ *Ibid.*, pp. 32-33.

1

MAPAS DE EXPERIÊNCIA

Objeto e Sentido

O mundo pode ser validamente construído como um fórum de ação, ou como um lugar de coisas.

A primeira forma de interpretação – mais primordial e menos claramente compreendida – encontra a sua expressão nas artes ou nas humanidades, em ritual, drama, literatura e mitologia. O mundo como fórum de ação é um lugar de valor, um lugar onde todas as coisas têm significado. Este significado, que é modelado como consequência de interação social, é implicação para ação ou – num nível analítico mais elevado – implicação para a configuração do esquema interpretativo que produz ou guia a ação.

A segunda forma de interpretação – o mundo como um lugar de coisas – encontra a sua expressão formal nos métodos e teorias da ciência. A ciência permite uma determinação cada vez mais precisa das propriedades consensualmente validáveis das coisas, bem como uma utilização eficiente de coisas precisamente determinadas como ferramentas (uma vez determinada a direção que tal uso deverá tomar, através da aplicação de procedimentos narrativos mais fundamentais).

Nenhuma representação do mundo pode ser gerada sem recurso aos dois modos de análise. O facto de um modo costumar ser colocado em oposição ao outro significa apenas que a natureza dos seus respetivos domínios ainda se encontra insuficientemente discriminada. Os adeptos da mundivisão mitológica tendem a encarar as afirmações dos seus credos como indistinguíveis de “factos” empíricos, embora tais afirmações, por norma, tenham sido formuladas bem antes de a noção de realidade objetiva ter surgido. Aqueles que, pelo contrário, aceitam a perspetiva científica – os que assumem que esta é, ou poderá tornar-se, completa – esquecem que um golfo intransponível divide atualmente o que é do que devia ser.

Precisamos de saber quatro coisas:
o que existe,

o que fazer acerca do que existe,
que há uma diferença entre saber *o que existe*,
e saber *o que fazer acerca do que existe*
e que diferença é essa.

Explorar algo, “descobrir o que é” – quer dizer, sobretudo, descobrir o seu significado como motor, num contexto social particular, e, apenas de forma mais particular, determinar a sua natureza sensorial ou material precisa e objetiva. Isto é o conhecimento no seu sentido mais básico – e, frequentemente, constitui conhecimento suficiente.

Imagine que uma bebé, dando os primeiros passos no decurso das suas hesitantes investigações iniciais, chega a uma bancada onde toca numa escultura de vidro frágil e dispendiosa. Observa-lhe a cor, vê-lhe o brilho, sente-lhe a suavidade, o frio e o peso. De repente, a mãe interfere, agarra-lhe a mão, diz-lhe para *nunca tocar* naquele objeto. A menina acaba de aprender várias coisas especificamente consequentes acerca da escultura – identificou-lhe as propriedades sensoriais, certamente. Mais importante do que isso, contudo, determinou que, abordada da maneira errada, a escultura é perigosa (pelo menos, na presença da mãe); descobriu também que a escultura é encarada com mais valor, na sua configuração atual e inalterada, do que a tendência exploradora – pelo menos (mais uma vez) pela mãe. A bebé deparou-se simultaneamente com um objeto, numa perspetiva empírica, *e com o seu estatuto socioculturalmente determinado*. O objeto empírico pode ser visto como as propriedades sensoriais “intrínsecas” do objeto. O *estatuto do objeto*, pelo contrário, consiste no seu significado – consiste na implicação que tem para o comportamento. Tudo aquilo que uma criança encontra tem esta natureza dual, experienciada pela criança como parte de uma totalidade unificada. Tudo é alguma coisa e *quer dizer* alguma coisa – e a distinção entre essência e significado não é necessariamente estabelecida.

O significado de algo – especificamente no concreto, como consequência de atividade exploratória empreendida na sua proximidade – tende “naturalmente” a tornar-se assimilada no próprio objeto. O objeto, afinal, é a causa ou o estímulo aproximado que “dá azo” à ação conduzida na sua presença. Para pessoas a operar naturalmente, como a bebé, o que uma coisa significa é mais ou menos inextricavelmente *parte* dessa coisa, parte da sua magia. A magia, claro, deve-se à compreensão do significado

específico cultural e intrapsíquico da coisa, e não às suas qualidades sensoriais objetivamente determinadas. Por exemplo, toda a gente compreende a criança que diz “Vi um homem assustador”; a descrição da criança é imediata e concreta, ainda que tenha atribuído ao objeto da percepção uma qualidade que, na verdade, depende do contexto e é subjetiva. É difícil, afinal, perceber a natureza subjetiva do medo e não sentir a ameaça como parte do mundo “real”.

A atribuição automática de significado às coisas – ou a incapacidade de as distinguir inicialmente – é uma característica da narrativa, do mito, não do pensamento científico. A narrativa captura com precisão a natureza da experiência pura. As coisas *são* assustadoras, as pessoas *são* irritantes, os acontecimentos *são* promissores, a comida *é* satisfatória – pelo menos, segundo a nossa experiência básica. A mente moderna, que considera ter transcendido o domínio da magia, não obstante é infinitamente capaz de reações “irracionais” (leia-se motivadas). Caímos na armadilha da experiência sempre que atribuímos a nossa frustração, agressão, devoção ou desejo à pessoa ou situação que existe como “causa” aproximada de tal agitação. Ainda não somos “objetivos”, nem nos nossos momentos de maior clareza mental (e graças a Deus por isso). Deixamo-nos envolver de imediato por um filme ou um romance e, de bom grado, suspendemos o ceticismo. Impressionamo-nos ou aterramo-nos, contra a nossa própria vontade, na presença de uma figura cultural suficientemente poderosa (um ídolo intelectual, uma superestrela desportiva, um ator, um líder político, o papa, uma beldade famosa, até o nosso superior hierárquico no trabalho) – na presença, isto é, de quem quer que represente suficientemente os valores e ideais, não raro implícitos, que nos protegem da desordem e nos orientam.

À semelhança do indivíduo medieval, não precisamos sequer da pessoa para gerar tal efeito. O ícone basta. Pagamos vastas maquiagens por peças de roupa vestidas ou por artigos pessoais usados ou criados pelos famosos e pelos infames do nosso tempo⁹. A mente “natural”, pré-experimental, ou mítica encontra-se, na verdade, *primariamente* preocupada com o significado – que é essencialmente implicação para ação – e não com a natureza “objetiva”. O objeto formal, tal como conceptualizado pela consciência moderna orientada para a ciência, poderá parecer, aos que ainda se prendem pela imaginação mítica – se pudessem “ver” de todo –

como uma concha irrelevante, como tudo o que restasse depois de o intrinsecamente intrigante ter sido desbaratado. Para o pré-experimentalista, a coisa é mais verdadeiramente o significado das suas propriedades sensoriais, tal como são sentidas na experiência subjetiva – em afeto, ou emoção. E, na verdade – na vida real – saber o que é uma coisa continua a querer dizer saber duas coisas a seu respeito: a sua *relevância motivacional* e a natureza específica das suas qualidades sensoriais. As duas formas de saber não são idênticas; para mais, a experiência e o registo da primeira precedem necessariamente o desenvolvimento da segunda. Algo tem de ter impacto emocional antes de atrair atenção suficiente para ser explorado e mapeado de acordo com as suas propriedades sensoriais. Estas propriedades sensoriais – de suma importância para o experimentalista, ou empirista – são significativas apenas na medida em que servem como pistas para determinar relevância afetiva específica ou significado comportamental. Precisamos de saber o que *são* as coisas, não para sabermos o que são mas para *nos mantermos a par do que significam* – para compreendermos que implicação têm para o nosso comportamento.

Foram necessários séculos de disciplina firme e de formação intelectual, religiosa, protocientífica e científica para produzir uma mente capaz de se concentrar em fenómenos que ainda não são ou já não são imediata e intrinsecamente fascinantes – para produzir uma mente que encara o *real* como algo separável do *relevante*. Em alternativa, poder-se-á sugerir que o mito ainda não desapareceu por completo da ciência, dada a forma como esta se devota ao progresso humano, e que é este lembrete não-trivial que permite ao cientista manter um entusiasmo intacto enquanto estuda interminavelmente as suas moscas-da-fruta.

Como, ao certo, pensavam as pessoas, não assim há tanto tempo, antes de se tornarem experimentalistas? O que eram as coisas antes de serem coisas objetivas? Estas são perguntas muito difíceis. À mente moderna, as “coisas” que existiam antes do desenvolvimento da ciência experimental não parecem válidas quer como coisas, *quer* como o significado das coisas. A questão da natureza da substância do *Sol* (para dar um só exemplo) ocupou as mentes dos que praticaram a “ciência” pré-experimental da alquimia durante muitas centenas de anos. Nós já não julgaríamos sequer que o *Sol* tivesse uma substância uniforme, que lhe

fosse única, e decerto objetaríamos às propriedades atribuídas a este elemento hipotético pelo alquimista medieval, se lhe admitíssemos a existência. Carl Jung, que passou grande parte dos seus últimos anos a estudar padrões de pensamento medievais, caracterizou o *Sol*:

O Sol significa, em primeiro lugar, ouro, cujo signo [alquímico] partilha. Mas, tal como o ouro “filosófico” não é o “ouro” comum, também o Sol não é apenas o ouro metálico, nem o orbe celestial. Por vezes, é uma substância ativa oculta no ouro, que é [alquimicamente] extraída como *tinctura rubea* (tintura vermelha). Por vezes, como corpo celeste, é detentor de raios magicamente efetivos e transformadores. Como ouro e corpo celeste, contém um enxofre ativo de uma cor vermelha, quente e seco. Por causa deste enxofre vermelho, o sol alquímico, como o ouro correspondente, é vermelho. Como todos os alquimistas sabiam, o ouro deve a sua cor vermelha à combinação de Cu (cobre), interpretado como Kypris (a Cipriota, Vénus), mencionada na alquimia grega como a substância transformadora. Vermelhidão, calor e secura são as qualidades clássicas do Set egípcio (o Tifão grego), o princípio maléfico que, tal como o enxofre alquímico, se encontra intimamente ligado ao diabo. E, tal como Tifão tem o seu reino no mar proibido, também o Sol, como *sol centralis*, tem o seu mar, a sua “água selvagem perçetível” e, como *sol coelestis*, a sua “água subtil imperçetível”. Esta água do mar (*aqua pontica*) é extraída do sol e da lua [...]

A substância-sol ativa também tem efeitos favoráveis. Como o chamado “bálsamo”, pinga do Sol e produz limões, laranjas, vinho e, no reino mineral, ouro.¹⁰

Mal conseguimos compreender tal descrição, de tal maneira se encontra contaminada por associações imaginativas e mitológicas características da mente medieval. É precisamente esta contaminação fantástica, porém, que faz com que valha a pena analisar a descrição alquímica – não da perspetiva da história da ciência, preocupada com a análise de ideias objetivas obsoletas, mas da perspetiva da psicologia, concentrada na interpretação de quadros subjetivos de referência.

“Nele [o Oceano Índico, neste exemplo] há imagens de céu e terra, de verão, outono, inverno e primavera, masculinas e femininas. Se lhe

chamássemos espiritual, o que faríamos seria provável; se corpóreo, diríamos a verdade; se celestial, não mentiríamos; se terreno, seríamos bem-falantes.”¹¹ O alquimista não era capaz de separar as suas ideias subjetivas acerca da natureza das coisas – ou seja, as suas *hipóteses* – das coisas propriamente ditas. As suas hipóteses, por sua vez – produtos da sua imaginação –, derivavam dos pressupostos “explicativos” inquestionados e não reconhecidos que compunham a sua cultura. O homem medieval vivia, por exemplo, num universo que era *moral* – onde tudo, incluindo minérios e metais, almejava acima de tudo à perfeição¹². Por conseguinte, as coisas, para a mente alquímica, caracterizavam-se em grande parte pela sua natureza *moral* – pelo seu impacto naquilo que descreveríamos como afeto, emoção ou motivação; eram consequentemente caracterizadas pela sua *relevância* ou *valor* (que é impacto no afeto). A descrição desta relevância assumia uma forma narrativa, mítica – como no exemplo retirado de Jung, onde ao aspeto sulfúrico da substância-sol são atribuídas características negativas e demoníacas. Foi uma grande façanha da ciência separar o *afeto* da *percepção*, por assim dizer, e permitir a descrição de experiências puramente em termos das suas características consensualmente apreensíveis. Contudo, dá-se o caso de os afetos gerados por experiências também serem *reais*. Os alquimistas, cujas conceptualizações intermisturavam afeto com sentido, lidavam com o afeto de uma forma natural (embora não o “soubessem” – não *explicitamente*). Removemos o afeto da coisa e, consequentemente, podemos manipulá-la de uma forma espetacular. Ainda somos vítimas, contudo, das emoções incompreendidas geradas pela – ou deveríamos dizer na presença da – coisa. Perdemos o universo mítico da mente pré-experimental, ou, pelo menos, deixámos de o desenvolver. Essa perda deixou-nos o poder tecnológico aumentado ainda mais perigosamente à mercê dos nossos sistemas de avaliação, que continuam inconscientes.

Antes de Descartes, Bacon e Newton, o homem vivia num mundo animado, espiritual, saturado de significado e imbuído de propósito moral. A natureza deste propósito revelava-se nas histórias que as pessoas contavam umas às outras – histórias acerca da estrutura do cosmos e do lugar do homem. Mas agora pensamos empiricamente (pelo menos julgamos que pensamos empiricamente) e os espíritos que outrora

habitavam o universo desapareceram. As forças libertadas pelo advento da experiência criaram o caos no mundo mítico. Jung afirma:

Como parecia completamente diferente o mundo ao homem medieval! Para ele, a Terra encontrava-se eternamente fixa e em repouso no centro do universo, rodeada pelo curso de um Sol que, solícitamente, lhe outorgava o seu calor. Os homens eram todos filhos de Deus, sob o cuidado amoroso do Altíssimo, que os preparava para a bem-aventurança eterna; e todos sabiam exatamente o que deviam fazer e como deviam comportar-se para se erguerem de um mundo corruptível para um incorruptível e para uma existência feliz. Tal vida já não nos parece real, nem em sonhos. A ciência natural há muito reduziu a farrapos este véu encantador.¹³

Mesmo se o indivíduo medieval não se sentisse em todos os casos terna e completamente arrebatado pelas suas crenças religiosas (acreditava piamente no inferno, por exemplo), decerto não se via atormentado pela plethora de dúvidas racionais e incertezas morais que traem a sua contraparte moderna. A religião, para a mente pré-experimental, não era tanto uma questão de fé, mas sim de facto – o que significa que o ponto de vista religioso prevalecente não era apenas uma teoria apelativa entre tantas outras.

A capacidade de manter a crença explícita em “factos” religiosos, porém, foi severamente minada nos últimos séculos – primeiro no Ocidente, e depois no resto do mundo. Uma sucessão de grandes cientistas e iconoclastas demonstrou que o universo não gira em torno do homem, que a nossa noção de estatuto distinto e “superioridade” em relação ao animal não tem qualquer base empírica, e que não existe Deus no Céu (nem sequer um Céu, tanto quanto nos é dado a ver). Consequentemente, já não acreditamos nas nossas próprias histórias – nem sequer acreditamos que essas histórias nos tenham sido benéficas no passado. Os objetos de descoberta científica revolucionária – as montanhas de Galileu no orbe lunar; as órbitas planetárias elípticas de Kepler – manifestaram-se numa aparente violação da ordem mítica, que estava predicada na presunção de perfeição divina. Os novos fenómenos produzidos pelas operações dos experimentalistas não podiam *ser*, não podiam existir, a partir da perspectiva definida pela tradição. Para mais – e isso era o mais

importante – as novas teorias que surgiam para dar sentido à realidade imposta colocavam uma ameaça severa à integridade dos modelos tradicionais da realidade, que proporcionavam ao mundo um sentido determinado. O cosmos mitológico tinha o homem no meio; o universo objetivo começou por ser heliocêntrico, tornando-se menos do que isso depois. O homem já não ocupa o papel principal. O mundo é, conseqüentemente, um lugar completamente diferente.

A perspectiva mitológica tem sido subjugada pela empírica; ou, pelo menos, assim parece. Isto deveria significar que a moralidade predicada sobre tal mito deveria ter desaparecido, também, à medida que a crença numa ilusão confortável se dissipava. Friedrich Nietzsche deixou este ponto bem claro, há mais de cem anos:

Aquele que desiste da crença cristã [por exemplo] priva-se assim do *direito* à moralidade cristã [...] O cristianismo é um sistema, uma visão das coisas consistentemente pensada e *completa*. Se um indivíduo lhe arranca uma ideia fundamental, a crença em Deus, por consequência, despedaça todo o sistema: nada lhe resta de significativo. O cristianismo pressupõe que o homem não sabe, *não pode* saber, o que é bom para ele e o que é mau: acredita em Deus, e só este sabe. A moralidade cristã é uma ordem: a sua origem é transcendental; está para lá de toda a crítica, de todo o direito a criticar; só possui verdade se Deus for verdade – impõe-se ou cai com a crença em Deus. Se [os ocidentais modernos] acreditam realmente que sabem, pela sua própria cabeça, intuitivamente, o que é bom e o que é mau; se, conseqüentemente, pensam já não precisar do cristianismo como garante de moralidade; que é meramente a *consequência* da ascendência da avaliação cristã e uma expressão da *força* e da *profundidade* desta ascendência: de tal forma que a origem da moralidade [moderna] foi esquecida, de tal forma que a natureza altamente condicional do seu direito a existir já não é sentida.¹⁴

Se os pressupostos de uma teoria foram invalidados, argumenta Nietzsche, então a teoria foi invalidada. Mas, neste caso, a “teoria” sobrevive. Os preceitos fundamentais da tradição moral judaico-cristã continuam a governar todos os aspetos do comportamento individual e os valores

básicos do ocidental típico – mesmo que seja ateu e bem-formado, mesmo que as suas noções e declarações abstratas pareçam iconoclastas. Ele nem mata, nem rouba (ou, se o faz, oculta tais ações, até da sua própria consciência) e tende, em teoria, a tratar o próximo como a si mesmo. Os princípios que governam a sua sociedade (e, cada vez mais, todas as outras)¹⁵ mantêm-se predicadas em noções míticas de valor individual – direito intrínseco e responsabilidade – apesar de evidências científicas da causalidade e do determinismo na motivação humana. Por fim, na sua mente – mesmo quando esporadicamente criminosa –, a vítima de um crime ainda clama por “justiça” e aquele que conscientemente infringe a lei ainda *merece* castigo pelas suas ações.

Os nossos sistemas de pensamento pós-experimental e os nossos sistemas de motivação e ação coexistem, portanto, numa união paradoxal. Um é “atualizado”; o outro, arcaico. Um é científico; o outro, tradicional e até supersticioso. Tornámo-nos ateus na nossa descrição, mas permanecemos evidentemente religiosos – isto é, *morais* – na nossa disposição. O que aceitamos como verdadeiro e a forma como agimos já não são comensurados. Comportamo-nos como se a nossa experiência tivesse sentido – como se as nossas atividades tivessem um valor transcendente –, mas somos incapazes de justificar intelectualmente essa crença. Caímos na armadilha da nossa própria capacidade de abstração: proporciona-nos informação descritiva precisa, mas também nos mina a crença na utilidade e no significado da existência. O problema tem sido frequentemente encarado como trágico (a mim, pelo menos, parece-me ridículo) – e profundamente explorado na filosofia e na literatura existenciais. Nietzsche descreveu esta condição moderna como a consequência (inevitável e necessária) da “morte de Deus”:

Não ouviram falar daquele louco que acendeu uma lanterna nas horas claras da manhã, correu até ao mercado e gritou incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!” Como muitos daqueles que não acreditam em Deus se encontravam por ali nesse momento, ele provocou muito riso.

Porquê, será que se perdeu?, perguntou-lhe alguém. Desencaminhou-se, como uma criança?, perguntou-lhe outra pessoa. Ou será que está escondido? Terá medo de nós? Partiu de viagem? Ou emigrou? E assim lhe gritavam e riam.

O louco saltou para o meio deles e fulminou-os com o olhar. “Aonde foi Deus!”, bradou. “Eu digo-vos. *Nós matámo-lo* – vocês e eu. Todos nós somos os seus assassinos. Mas como é que fizemos isto? Como é que conseguimos sorver o mar? Quem nos deu a esponja com que apagámos todo o horizonte? O que fizemos quando desacorrentámos esta terra do seu sol? Para onde avança agora? Para longe de todos os sóis? Não estamos a cair sem parar? Para trás, para o lado, para a frente, em todas as direcções? Já não há cima e baixo? Não nos extraviamos por um nada infinito? Não sentimos o hálito do espaço vazio? Não ficou mais frio? Não é de noite, com mais noite sempre a vir? Não é necessário acender lanternas de manhã? Não ouvimos nada do som dos coveiros que enterram Deus? Não nos cheira à decomposição de Deus? Os deuses também se decompõem.

» Deus está morto. Deus continua morto. E fomos nós quem o matou. Como haveremos, nós, assassinos dos assassinos, de nos reconfortar? O que o mundo alguma vez teve de mais sagrado e poderoso sangrou até à morte sob as nossas facas. Quem nos limpará deste sangue? Que água existe que nos limpe? Que festivais de expiação, que jogos sagrados teremos de inventar? A enormidade deste ato não é demasiado grande para nós? Não teremos nós mesmos de nos tornar deuses, simplesmente para parecermos dignos disto?”¹⁶

Encontramo-nos numa situação absurda e desafortunada – quando os nossos pensamentos se voltam, involuntariamente, para a consideração da nossa situação. Parece impossível acreditar que a vida seja intrínseca e religiosamente significativa. Continuamos a agir e a pensar “como se” – como se nada fundamental tivesse realmente mudado. Isto não altera o facto de a nossa integridade se ter esfumado.

As grandes forças do empirismo e da racionalidade e a grande técnica da experiência mataram o mito, e não pode ser ressurreto. Ou assim parece. Ainda *cumprimos* os preceitos dos nossos predecessores, não obstante, embora já não possamos justificar as nossas ações. O nosso comportamento é modelado (pelo menos, idealmente) pelas mesmas regras míticas – *não matarás, não cobiçarás* – que guiaram os nossos antepassados ao longo dos milénios que viveram sem usufruto de

pensamento empírico formal. Isto quer dizer que essas regras são tão poderosas – tão necessárias, pelo menos – que mantêm a sua existência (e expandem o seu domínio) mesmo na presença de teorias explícitas que minam a sua validade. Isto é um mistério. E eis outro:

Como é possível que civilizações complexas e admiráveis se tenham desenvolvido e prosperado, inicialmente, se assentavam num absurdo? (Se uma cultura sobrevive e cresce, isso não indica, de alguma forma profunda, que as ideias nas quais se baseia são válidas? Se os mitos não passam de prototeorias supersticiosas, porque funcionavam? Porque eram recordados? As nossas grandes ideologias racionalistas, afinal – o fascismo, por exemplo, ou o comunismo – demonstraram a sua inutilidade essencial num intervalo de meras gerações, apesar da sua natureza intelectualmente apelativa. As sociedades tradicionais, predicadas em noções religiosas, sobreviveram – essencialmente imutáveis, nalguns casos – durante dezenas de milhares de anos. Como compreender esta longevidade?) Será realmente sensato argumentar que tradições persistentemente bem-sucedidas se baseiam em ideias simplesmente erradas, independentemente da sua utilidade?

Não será mais provável que apenas não saibamos como poderiam noções tradicionais estar *certas*, dada a sua *aparência* de irracionalidade extrema?

Não será provável que isto indique uma ignorância filosófica moderna, em vez de um erro filosófico ancestral?

Cometemos o grande erro de assumir que o “mundo do espírito” descrito por aqueles que nos precederam era o moderno “mundo da matéria” primitivamente conceptualizado. Isto não é verdade – pelo menos, não da forma simplista que costumamos acreditar. O cosmos descrito pela mitologia não era o mesmo lugar conhecido pelos praticantes da ciência moderna – mas isso não quer dizer que não fosse *real*. Ainda não encontramos Deus lá no alto, nem o diabo lá em baixo, porque não compreendemos ainda onde poderão encontrar-se o “alto” e o “baixo”.

Não sabemos de que falavam os nossos antepassados. Isto não é surpreendente, porque eles também não “sabiam” (e não saberem não lhes importava realmente). Considere este mito arcaico da criação¹⁷, proveniente da Suméria – o “berço da história”:

Até agora, nenhum texto cosmogónico propriamente dito foi descoberto, mas algumas alusões permitem-nos reconstruir os momentos decisivos da criação, tal como concebida pelos Sumérios. A deusa Nammu (cujo nome é escrito com o pictograma a representar o mar primordial) é apresentada como “a mãe que deu à luz o Céu e a Terra” e a “antepassada que deu origem a todos os deuses”. O tema das águas primordiais, imaginadas como um todo simultaneamente cósmico e divino, é bastante frequente em cosmogonias arcaicas. Também neste caso, a massa aquática é identificada com a Mãe original, que, por partenogénese, deu à luz o primeiro casal, o Céu (An) e a Terra (Ki), encarnando os princípios masculino e feminino. O primeiro casal foi unido, ao ponto de se fundir, no *hieros gamos* [casamento místico]. Da sua união nasceu En-lil, o deus da atmosfera. Outro fragmento informa-nos que este separou os pais [...] O tema cosmogónico da separação do céu e da terra também se encontra vastamente disseminado.¹⁸

Este mito é típico de descrições arcaicas da realidade. O que significa dizer que os Sumérios acreditavam que o mundo emergira de um “mar primordial”, que era a mãe de tudo, e que o céu e a terra se haviam separado pelo ato de uma divindade? Não sabemos. A nossa ignorância abismal quanto a isto não foi acompanhada, contudo, por uma cautela adequada. Parece que estabelecemos a presunção de que histórias como estas – mitos – eram equivalentes em função e intenção (mas metodologicamente inferiores) à descrição empírica e pós-experimental. É esta insistência fundamentalmente absurda que, acima de tudo, tem desestabilizado o efeito da tradição religiosa na organização do raciocínio e do comportamento moral humano moderno. O “mundo” dos Sumérios não era a realidade objetiva como nós a entendemos presentemente. Era simultaneamente mais e menos – mais, no sentido em que este mundo “primitivo” continha fenómenos que não consideramos parte da “realidade”, tais como afeto e significado; menos, no sentido em que os Sumérios não eram capazes de descrever (ou conceber) muitas das coisas que os procedimentos da ciência nos revelaram.

O mito *não* é protociência primitiva. É um fenómeno qualitativamente diferente. A ciência pode ser considerada uma “descrição do mundo no

que concerne aos aspetos consensualmente compreensíveis”, ou “especificação do modo mais eficaz de alcançar um fim (dado um fim definido)”. O mito pode ser visto de uma forma mais precisa como “descrição do mundo como ele *significa* (para *ação*)”. O universo mítico é um *lugar para agir*, não um *lugar para compreender*. O mito descreve as coisas em termos da sua valência única ou afetiva partilhada, do seu valor, do seu significado motivacional. O Céu (An) e a Terra (Ki) dos Sumérios não são, portanto, o céu e a terra do homem moderno; são os Grandes Pai e Mãe de todas as coisas (incluindo a coisa – En-lil, que na verdade é um procedimento – que, de alguma forma, lhes deu origem).

Não compreendemos o pensamento pré-experimental, pelo que tentamos explicá-lo em termos que compreendemos – o que significa que o descartamos, que o definimos como absurdo. Afinal, pensamos cientificamente – ou é isso que cremos – e julgamos saber o que isso quer dizer (dado que o pensamento científico, em princípio, pode ser definido). Estamos familiarizados com o pensamento científico e valorizamo-lo grandemente – pelo que tendemos a presumir que é tudo o que o pensamento deve ser (presumimos que todas as outras “formas de pensamento” são aproximações, no melhor dos casos, ao ideal de pensamento científico). Mas isto não é exato. Pensar também é, e mais fundamentalmente, *especificação de valor*, especificação da implicação para o comportamento. Isto significa que a *categorização*, no que concerne ao valor – à determinação (ou até perceção) do que constitui uma única coisa ou classe de coisas – é o ato de *agrupar de acordo com a implicação para o comportamento*.

A categoria sumérica de Céu (An), por exemplo, é um domínio de fenómenos com implicações similares para resultado comportamental, ou para afeto; o mesmo se pode dizer da categoria de Terra (Ki) *e de todas as outras categorias míticas*. O facto de o “domínio do Céu” ter implicações para a ação – ter significado motivacional – transforma-o numa *divindade* (que é algo que controla comportamento, ou, pelo menos, que deve ser servido). A compreensão do facto de que tal sistema de classificação tem de facto significado carece de uma aprendizagem de um pensamento diferente (e carece, também, de uma aprendizagem de pensar acerca de pensar de maneira diferente).

Os Sumérios preocupavam-se, acima de tudo, com como agir (estavam preocupados com o valor das coisas). As suas descrições da realidade (a que atribuímos as qualidades de protociência), na verdade, constituíam o seu sumário do mundo como *fenómeno – como lugar para agir*. Eles não “sabiam” isto – explicitamente –, tal como nós. Mas continuava a ser verdade.

O esforço empírico devota-se à descrição objetiva *do que é* – para determinação do que, em determinado fenómeno, pode ser consensualmente validado e descrito. Os objetos deste procedimento podem encontrar-se no passado, no presente ou no futuro, e podem ser de natureza estática ou dinâmica: uma boa teoria científica permite previsões e controlo de evolução (de “transformação”) bem como do estado presente. Contudo, o “afeto” que um encontro com um “objeto” gera não faz parte daquilo que um objeto é, a partir desta perspetiva e, conseqüentemente, deve ser eliminado de futura consideração (bem como qualquer outra coisa subjetiva) – deve, pelo menos, ser eliminado da definição como um *aspecto real do objeto*.

O meticuloso procedimento empírico de identificação, comunicação e comparação revelou-se um método impressionantemente eficaz para especificar a natureza das características relativamente invariáveis do mundo coletivamente compreensível. Infelizmente, esta metodologia útil não pode ser aplicada à determinação de *valor* – à consideração *do que devia ser*, à especificação da direção que as coisas *deveriam* tomar (ou seja, à descrição do futuro que deveríamos construir na sequência das nossas ações). Tais atos de avaliação constituem necessariamente decisões morais. Podemos usar informação gerada em consequência da aplicação da ciência para guiar estas decisões, mas não para nos dizer se estão corretas. Falta-nos um procedimento de verificação, no domínio moral, que seja tão poderoso ou tão universalmente aceitável como o método experimental (empírico) no reino da descrição. Esta ausência não nos permite contornar o problema. Nenhuma sociedade ou indivíduo funcional pode evitar produzir julgamento moral, independentemente do que seja dito ou imaginado em relação à necessidade de tal julgamento. A ação *pressupõe* avaliação, ou o equivalente implícito ou “inconsciente”. Agir é literalmente manifestar preferência por um conjunto de possibilidades, postas em contraste com um conjunto infinito de alternativas.

Se desejamos viver, temos de agir. Agindo, avaliamos. À falta de omnisciência, dolorosamente temos de tomar decisões na ausência de informação suficiente. É, tradicionalmente falando, o nosso conhecimento do bem e do mal, a nossa sensibilidade moral, que nos permite esta habilidade. São as nossas convenções mitológicas, operando implícita ou explicitamente, que guiam as nossas escolhas. Mas o que são estas convenções? Como havemos de compreender *que existam*? Como havemos de *as* compreender?

Foi Nietzsche, mais uma vez, quem apontou o dedo ao problema moral, central para questões de valência ou significado: não, como antes, “como agir dentro dos limites de uma cultura em particular”, mas “se acreditar que a questão de como agir pudesse sequer ser razoavelmente feita, quanto mais respondida”:

Só porque os nossos filósofos morais conheciam os factos da moralidade de uma forma apenas muito aproximada em trechos arbitrários ou epítomes acidentais – por exemplo, como a moralidade do seu ambiente, da sua classe, da sua igreja, do espírito do seu tempo, do seu clima e da parte do mundo em que viviam; só por terem pouca informação e nem sequer muita curiosidade em relação a povos e momentos diferentes e a eras distintas – nunca entreviram os problemas reais da moralidade; pois estes só emergem quando comparamos muitas moralidades. Em toda a “ciência da moral” até então *faltava* uma coisa, por estranho que possa parecer: o problema da moralidade em si mesma; o que faltava era qualquer suspeita de que provavelmente haveria ali algo problemático.¹⁹

Este “problema da moralidade” – *haverá algo moral, nalgum sentido realista e geral, e, havendo, como pode ser compreendido?* – é uma questão que atingiu agora uma importância crucial. Temos o poder tecnológico de fazer o que quer que queiramos (decerto, qualquer coisa destrutiva; em potência, qualquer coisa criativa); mescladas com esse poder, todavia, encontram-se uma incerteza, uma superficialidade e uma confusão existenciais igualmente profundas. Os nossos intercâmbios transculturais constantes e a nossa capacidade de raciocínio crítico minaram-nos a fé nas tradições dos nossos antepassados, talvez por bons motivos. No entanto, o indivíduo não pode viver sem crença – sem ação e

avaliação – e a ciência não pode fornecer essa crença. Não obstante, temos de depositar a nossa fé em algo. Serão os mitos a que recorreremos desde a ascensão da ciência mais sofisticados, menos perigosos e mais completos do que aqueles que rejeitámos? As estruturas ideológicas que dominaram as relações sociais no século xx não parecem menos absurdas, a essa luz, do que os antigos sistemas de crença que vieram suplantar; faltava-lhes, para mais, qualquer do mistério incompreensível que continua necessariamente a ser parte da produção genuinamente artística e criativa. As proposições fundamentais do fascismo e do comunismo eram racionais, lógicas, decretáveis, compreensíveis – e terrivelmente erradas. Não há um grande confronto ideológico a dilacerar a alma do mundo neste instante, mas dificilmente se poderá acreditar que tenhamos superado a nossa credulidade. A ascensão do movimento *New Age* no Ocidente, por exemplo – como compensação do declínio da espiritualidade tradicional – proporciona evidência suficiente da nossa capacidade contínua de engolir camelos e filtrar mosquitos.

Seríamos capazes de melhor? Será possível compreender o que pode ser razoável e até admiravelmente acreditado, depois de compreendermos que temos de acreditar? O nosso poder vasto transforma o autocontrolo (e, quiçá, a autocompreensão) numa necessidade – por isso, temos a motivação, pelo menos em princípio. Para mais, a altura é auspiciosa. O terceiro milénio cristão aproxima-se – no fim de uma era em que demonstrámos, para aparente satisfação de todos, que certas formas de regulação social simplesmente não funcionam (mesmo quando julgadas mediante os seus próprios critérios de sucesso). Vivemos no rescaldo das grandes experiências estatais do século xx, afinal, conduzidas segundo a profecia de Nietzsche:

Na doutrina do socialismo encontra-se oculta, bastante mal, uma “vontade de negar a vida”; os seres humanos ou as raças que criam tal doutrina devem falhar. Na verdade, desejaria que algumas grandes experiências provassem que, numa sociedade socialista, a vida se nega a si mesma, corta as suas próprias raízes. A terra é suficientemente grande e o homem ainda não se encontra suficientemente exaurido; portanto, tal instrução prática e *demonstratio ad absurdum* não se me afiguraria indesejável,

mesmo que fosse obtida e paga com um tremendo número de vidas humanas.²⁰

Parecem existir algumas restrições “naturais” ou até – se nos atrevemos a dizê-lo – “absolutas” quanto à forma como os seres humanos podem agir como indivíduos e em sociedade. Alguns pressupostos e teorias morais são *errados*; a natureza humana não é infinitamente maleável.

Tornou-se mais ou menos evidente, por exemplo, que a racionalidade pura e abstrata, desenraizada da tradição – a racionalidade que definiu o comunismo ao estilo soviético desde a concepção até à dissolução –, parece absolutamente incapaz de determinar e tornar explícito o que, ao certo, deve guiar o comportamento individual e social. Alguns sistemas não funcionam, ainda que façam sentido abstrato (alguns fazem mais sentido do que sistemas alternativos atualmente operacionais, incompreensíveis e desenvolvidos ao acaso). Alguns padrões de interação interpessoal – que constituem o estado, na medida em que este existe como modelo de comportamento social – não produzem os resultados que deveriam produzir, não se sustentam com o passar do tempo e podem até resultar em fins opostos, devorando aqueles que lhes professam o valor e os praticam. Talvez isto se dê porque sistemas planeados, lógicos e inteligíveis não deixem espaço para o aspeto irracional, transcendente, incompreensível e frequentemente ridículo do carácter humano, tal como descrito por Dostoiévski:

Agora pergunto: o que pode ser esperado de um homem dotado de qualidades tão estranhas? Cubram-no de todas as bênçãos terrenas, afoguem-no num mar de alegria, de forma que nada mais do que bolhas de felicidade se veja à superfície; deem-lhe prosperidade económica, de tal forma que ele nada precise de fazer para além de dormir, comer bolos e azafamar-se com a continuação da sua espécie, e, mesmo assim, por pura ingratidão, puro despeito, o homem haveria de retaliar com algum truque malvado. Até arriscaria os bolos e desejaria deliberadamente a porcaria mais fatal, o absurdo menos económico, apenas para introduzir em toda essa noção positiva de bem-estar o seu elemento fantástico e fatal. Só desejará reter os seus sonhos fantásticos, a sua loucura vulgar, simplesmente para provar a si mesmo – como se isso fosse assim tão

necessário – que os homens ainda são homens e não teclas de um piano, que as leis na natureza ameaçam controlar tão completamente que em breve ninguém será capaz de desejar o que quer que seja sem o estímulo do calendário.

E isto não é tudo: mesmo que o homem não fosse outra coisa que não uma tecla de piano, mesmo que isto lhe fosse provado pela ciência natural e pela matemática, mesmo então ele não se tornaria razoável, fazendo propositadamente algo perverso por mera ingratidão, para ganhar a discussão. E, se não encontrar meio, engendrará destruição e caos, engendrará sofrimentos de todos os géneros, só para ganhar a discussão! Lançará uma maldição ao mundo e, como só o homem pode maldizer (é seu privilégio, a principal distinção entre ele e outros animais), talvez apenas através desta maldição atinja o seu objetivo – isto é, convencer-se de que é um homem e não uma tecla de piano! Se lhe disserem que também tudo isto pode ser calculado e tabulado, o caos, a escuridão e as maldições, de forma que a mera possibilidade de o calcular atempadamente pusesse fim a tudo isto, então o homem enlouqueceria de propósito para se livrar da razão e ganhar a discussão! Eu acredito nisto, eu respondo por isto, pois todo o trabalho do homem parece de facto consistir em nada mais do que provar a si mesmo a toda a hora que é um homem e não uma tecla de piano! Poderá ser à custa da sua pele, poderá ser através de canibalismo! E, sendo assim, conseguirá alguém evitar o regozijo por isto ainda não se ter revelado e por esse desejo ainda depender de algo que não conhecemos?²¹

Também possuímos atualmente, de uma forma acessível e completa, a sabedoria tradicional de uma grande parte da raça humana – possuímos uma descrição precisa dos mitos e rituais que contêm e condicionam os valores implícitos e explícitos de quase toda a gente que alguma vez viveu. Estes mitos debruçam-se central e adequadamente sobre a natureza da existência humana bem-sucedida. Uma cuidadosa análise comparativa deste grande *corpus* de filosofia religiosa poderia permitir-nos determinar provisoriamente a natureza da motivação essencial humana e da moralidade – se estivéssemos dispostos a admitir a nossa ignorância e a

correr esse risco. A especificação exata de pontos comuns mitológicos subjacentes poderia constituir o primeiro estágio de desenvolvimento da evolução consciente de um sistema verdadeiramente universal de moralidade. O estabelecimento de tal sistema, aceitável tanto para mentes empíricas como religiosas, poderia revelar-se um auxiliar incalculável para a redução de conflito intrapsíquico, interindividual e intergrupal. O enraizamento de tal análise comparativa no seio de uma psicologia (ou até de uma neuropsicologia) formada por rigorosa investigação empírica talvez nos oferecesse a possibilidade de uma forma de validação convergente e nos ajudasse a superar o problema ancestral de derivar o *deve* do *é*; ajudar-nos a ver como o *que temos de fazer* poderá estar inextricavelmente associado ao *o que é que somos*.

Uma análise adequada da mitologia, tal como aqui se propõe, não é uma mera discussão de acontecimentos “históricos” ocorridos no palco do mundo (como a tradição religiosa poderia desejar), nem uma mera investigação da crença primitiva (como a ciência tradicional poderia imaginar). É, ao invés, o exame, a análise e a subsequente incorporação de um edifício de significado, que contém em si a organização hierárquica de valência experiencial. A imaginação mítica preocupa-se com o mundo como um fenomenologista, que procura descobrir a natureza da realidade subjetiva, em vez de se debruçar sobre uma descrição do mundo objetivo. O mito, e o drama que faz parte do mito, oferece respostas em imagem à seguinte pergunta: “como pode o atual estado de experiência ser conceptualizado em abstrato, no que concerne ao seu *sentido*?” [o que significa a sua relevância emocional ou significado motivacional (subjetivos, biologicamente previstos, socialmente construídos)]. O sentido quer dizer implicação para resultado comportamental; logicamente, portanto, o mito apresenta informação relevante para o mais fundamental dos problemas morais: “*o que deve ser? (o que deveria ser feito?)*” O futuro desejável (o objeto de *o que deve ser*) só pode ser conceptualizado em relação com o presente, que serve pelo menos como ponto de contraste e de comparação. Chegar a algum lugar no futuro pressupõe estar-se em algum lugar no presente; para mais, a desejabilidade do *lugar para que se viaja* depende da valência do lugar que se vaga. A pergunta “*o que deve ser?*” (“que linha deve ser

percorrida?”) encerra, por conseguinte, três subquestões, que podem ser formuladas da seguinte maneira:

- 1) *O que é?*** Qual a natureza (isto é, o *significado*) do atual estado da experiência?
- 2) *O que deve ser?*** Para que fim (desejável, valorizável) deve esse estado avançar?
- 3) *Assim sendo, como devemos agir?*** Qual a natureza dos procedimentos específicos através dos quais o estado atual pode transformar-se naquilo que se deseja?

A compreensão ativa do objetivo do comportamento, conceptualizado em relação com o presente interpretado, serve para restringir ou proporcionar uma estrutura determinada para a avaliação de eventos continuados, que surgem como consequência de comportamento atual. O objetivo é um estado imaginário que consiste num “lugar” de motivação ou afeto desejável – um estado que existe somente em fantasia, como algo (potencialmente) preferível ao presente. (A construção do objetivo significa, por conseguinte, o estabelecimento de uma teoria acerca do estatuto relativo ideal de estados motivacionais – acerca do *bem*.) Este futuro imaginado constitui uma *visão de perfeição*, por assim dizer, gerada à luz de todo o conhecimento atual (pelo menos, em circunstâncias ideais), com a qual aspetos gerais de experiência vigente são continuamente comparados. Esta visão de perfeição é a terra prometida, em termos mitológicos – conceptualizada como um domínio espiritual (um estado psicológico), uma utopia política (um estado, em termos literais) ou ambos, em simultâneo.

Respondemos à pergunta “*o que deve ser?*” formulando uma imagem do futuro desejado.

Não podemos conceber esse futuro, exceto em relação ao presente (interpretado) – e é a nossa interpretação da aceitabilidade emocional do presente que constitui a nossa resposta à pergunta “*o que é?*” [“qual é a natureza (isto é, o *significado*) do atual estado da experiência?”].

Respondemos à pergunta “*então como devemos agir?*” determinando a estratégia mais eficiente e autoconsistente, tendo em conta todas as coisas, para concretizar o futuro preferido.

As respostas a estas três perguntas fundamentais – modificadas e construídas no decurso das nossas interações sociais – constituem o nosso

conhecimento, na medida em que este tem alguma relevância comportamental; constituem o nosso conhecimento, a partir da perspectiva mitológica. A estrutura do *conhecido* mítico – o que é, o que devia ser e como chegar de um ponto ao outro – apresenta-se na **Figura 1: O Domínio e Elementos Constituintes do Conhecido**.

O conhecido é território explorado, um lugar de estabilidade e familiaridade; é a “cidade de Deus” profanamente entendida. Encontra representação metafórica em mitos e narrativas que descrevem a comunidade, o reino ou o Estado. Tais mitos e narrativas guiam-nos a capacidade de compreender o significado motivacional particular do presente, vivido em relação a algum futuro identificável e desejado, e permitem-nos construir e interpretar padrões apropriados de ação, a partir dos confins desse esquema. Todos produzimos determinados modelos do que é, do que deveria ser e de como transformar um no outro. Produzimos estes modelos equilibrando os nossos próprios desejos, tal como eles encontram expressão em fantasia e ação, com os dos outros – indivíduos, famílias e comunidades – que encontramos habitualmente. “Como agir” constitui o aspeto mais essencial do contrato social; o domínio do *conhecido* é, por conseguinte, o “território” que habitamos com todos aqueles que partilham as nossas tradições e crenças implícitas e explícitas. Os mitos descrevem a existência deste “território partilhado e determinado” como um aspeto fixo da existência – coisa que é, tal como o facto da cultura é um aspeto imutável do ambiente humano.

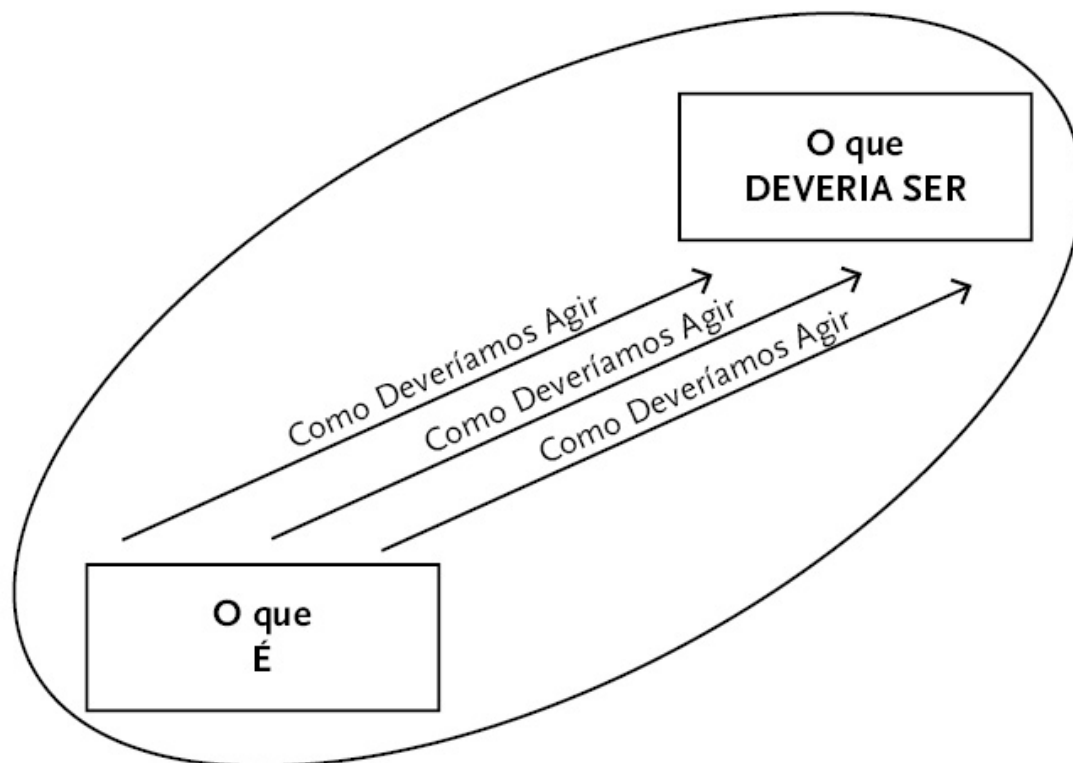


FIGURA 1: O Domínio e Elementos Constituintes do Conhecido

“Narrativas do conhecido” – rituais patrióticos, histórias de heróis ancestrais, mitos e símbolos de identidade cultural ou racial – descrevem território estabelecido, tecendo para nós uma rede de significado que, partilhada com outros, elimina a necessidade de disputa sobre o significado. Todos aqueles que conhecem as regras, e que as aceitam, podem participar no jogo – sem discutir sobre as regras do jogo. Isto proporciona paz, estabilidade e prosperidade potencial – um bom jogo. O bom, contudo, é inimigo do melhor; poderá sempre existir um jogo mais apelativo. O mito representa o que é conhecido e representa uma função que, se for limitada a isso, poderá ser encarada como de suma importância. Porém, o mito também apresenta informação que é bem mais profunda – quase indizivelmente profunda, uma vez (argumentaria eu) devidamente compreendida. Todos produzimos modelos do que é e do que deveria ser e de como transformar um no outro. Alteramos o nosso comportamento, quando as consequências desse comportamento não são aquelas que gostaríamos que fossem. Todavia, por vezes meras alterações de comportamento não bastam. Temos de mudar não apenas o que fazemos, mas aquilo que consideramos ser importante. Isto significa

reconsiderar a natureza do significado motivacional do presente e reconsiderar a natureza ideal do futuro. Trata-se de uma transformação radical, até mesmo revolucionária, e é um procedimento de concretização muito complexo – mas o pensamento mítico tem representado a natureza de tal mudança com grande e impressionante detalhe.

A estrutura gramatical básica da mitologia transformacional, por assim dizer, revela-se mais claramente sob a forma de “via”. O grande crítico literário Northrop Frye comenda a ideia da “via”, tal como se manifesta na literatura e em escritos religiosos:

Seguir uma narrativa está intimamente ligado à metáfora literária central da jornada, onde temos uma pessoa a empreender a jornada e a estrada, o caminho ou a direção tomada, sendo “via” a palavra mais simples para isto. Jornada é uma palavra ligada a *jorna*; e as jornadas metafóricas, derivadas certamente dos métodos mais lentos de locomoção, costumam ter no cerne a conceção da jornada dos dias, a quantidade de espaço que podemos percorrer sob o ciclo do sol. Mediante uma extensão muito simples da metáfora, chegamos ao ciclo dos dias como um símbolo de toda a vida. Assim, no poema de Housman “Reveille” (“Levanta-te, rapaz: quando a jornada terminar/Haverá tempo de sobra para dormir”), o despertar de manhã é uma metáfora para continuar a jornada da vida, uma jornada que culminará na morte. O protótipo desta imagem é o Livro do Eclesiastes, que nos insta a trabalhar enquanto é dia, antes que chegue a noite, durante a qual nenhum homem pode trabalhar [...]

A palavra “via” é um bom exemplo de como a linguagem se constrói sobre uma série de analogias metafóricas. O sentido mais comum de “via” é um método ou um modo de proceder, mas tanto método como modo implicam alguma repetição sequencial, e a repetição traz-nos ao fundamental de uma estrada ou de um caminho [...] Na Bíblia, “via” costuma traduzir o hebraico *derek* e o grego *hodos*, e, ao longo da Bíblia há uma forte ênfase no contraste entre uma via direta que nos leva ao destino e uma via divergente que nos engana ou confunde. Este contraste metafórico aflige toda a literatura cristã: começamos a ler a *Divina Comédia* de Dante e o terceiro verso fala de uma via

perdida ou apagada: “Che la diritta *via* era smarita.” Outras religiões têm a mesma metáfora: o Budismo fala daquilo a que costumamos referir-nos como um caminho multiplicado por oito. No Taoismo chinês, o Tao também é traduzido como “via” por Arthur Waley e outros, embora me pareça que o caráter que representa a palavra é formado por radicais que significam algo como “rumo da cabeça”. O livro sagrado do Taoismo, o *Tao te Ching*, começa por dizer que o Tao de que se pode falar não é o verdadeiro Tao: por outras palavras, somos avisados para nos acautelarmos contra as armadilhas da linguagem metafórica, ou, numa expressão oriental comum, para não confundirmos a Lua com o dedo que para ela aponta. Mas, à medida que vamos lendo, percebemos que o Tao pode, afinal e até certo ponto, ser caracterizado: a via é especificamente a “via do vale”, a direção tomada pela humildade, autoanulação e o tipo de relaxamento, ou não-ação, que torna efetiva toda a ação.²²

A “via” é o caminho da vida e o seu propósito²³. De uma forma mais exata, o conteúdo da via é o caminho específico da vida. A forma da via, o seu aspeto mais fundamental, é a possibilidade aparentemente intrínseca ou hereditária de apresentar ou ser guiado por uma ideia central. Esta forma aparentemente intrínseca expressa-se na tendência de cada indivíduo, geração após geração, para perguntar e, subsequentemente, procurar uma resposta à pergunta: “Qual é o sentido da vida?”

A noção central de via subjaz à manifestação de quatro mitos mais específicos, ou classes de mitos, o que proporciona uma resposta mais completa, numa forma dramática, às três questões colocadas anteriormente [*qual é a natureza* (isto é, o significado) *do ser atual?*, *para que fim* (desejável) *deveria esse estado avançar?* e, finalmente, *quais são os procedimentos através dos quais o estado presente poderá transformar-se no que é desejado?*] As quatro classes incluem:

- (1) mitos que descrevem um estado estável atual ou preexistente (por vezes um paraíso, por vezes uma tirania);
- (2) mitos que descrevem a emergência de algo anómalo, inesperado, ameaçador e promissor neste estado inicial;
- (3) mitos que descrevem a dissolução do estado estável preexistente em caos, como consequência da ocorrência anómala ou inesperada;

(4) mitos que descrevem a regeneração da estabilidade [paraíso recuperado (ou tirania reposta)] a partir da mistura caótica da anterior experiência dissoluta e da informação anômala.

A metamitologia da via, por assim dizer, descreve a forma como ideias específicas (mitos) acerca do presente, do futuro e do modo de transformar um no outro são construídos inicialmente, e depois reconstruídos, por inteiro, quando isso se torna necessário.

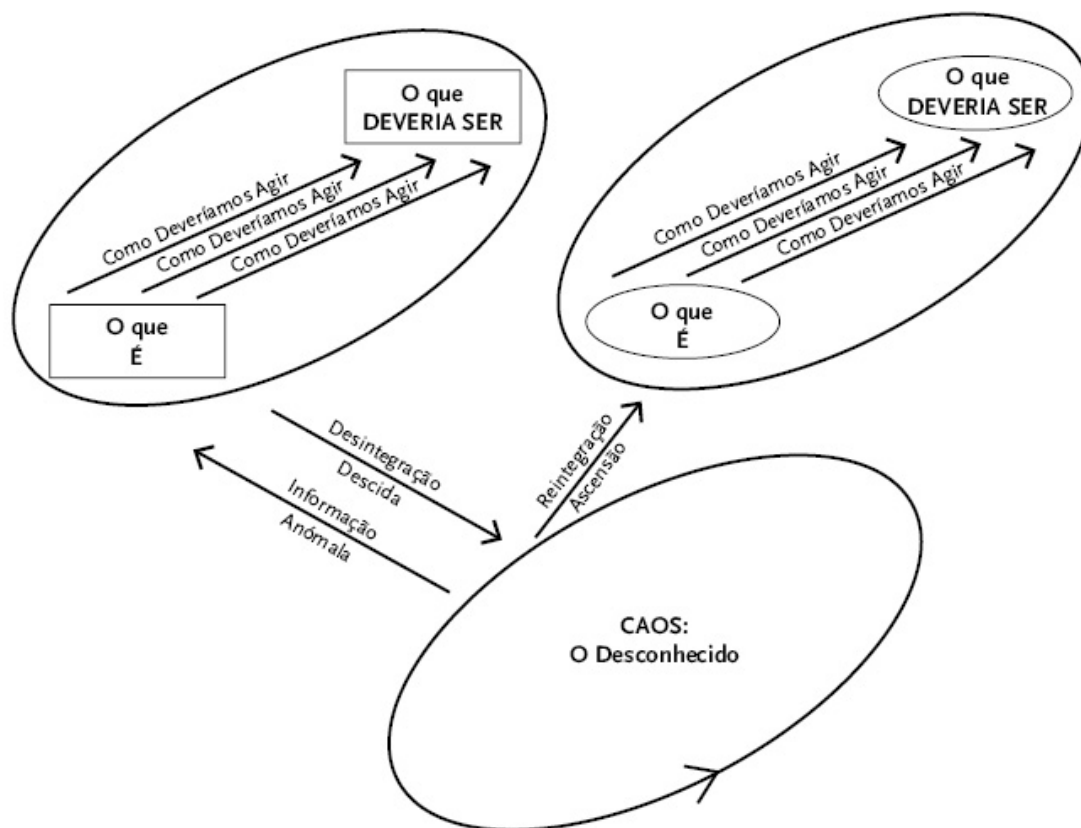


FIGURA 2: O Ciclo Metamitológico da Via

A tradicional noção cristã (e não só) de que o homem caiu de um original “estado de graça” para a atual condição degenerada e emocionalmente insuportável – acompanhada por um desejo pelo “regresso ao Paraíso” – constitui um só exemplo deste “metamito”. A moralidade cristã pode consequentemente ser vista como o “plano de ação” cujo objetivo é o restabelecimento, ou estabelecimento, ou obtenção (por vezes, no “além”) do “reino de Deus”, o futuro ideal. A ideia de que o homem precisa de redenção – e que o restabelecimento de um Paraíso há muito perdido poderá constituir tal redenção – aparece como tema comum da mitologia, entre membros de culturas humanas extremamente diversas e separadas

durante tempo²⁴. Este ponto em comum surge porque o homem, eternamente inseguro, sofre eternamente com a sua existência e aspira constantemente por alívio.

A **Figura 2: O Ciclo Metamitológico da Via** representa de forma esquemática o “círculo” da via, que “começa” e “termina” no mesmo ponto – com o estabelecimento de conhecimento moral condicional, mas determinado (crença). A crença é *perturbável*, porque finita – o que quer dizer que o mistério infinito que rodeia a compreensão humana pode imiscuir-se nos nossos modelos provisórios de como agir a qualquer altura e em qualquer lugar, e perturbar-lhes a estrutura. A forma como agimos como crianças, por exemplo, pode ser perfeitamente adequada às condições da infância; os procedimentos de maturação alteram as condições da existência, introduzindo anomalia onde antes apenas havia certeza, tornando necessário não apenas uma mudança de planos, mas uma reconceptualização de onde esses planos poderiam levar, e de a quem ou a quem se referem, no presente.

O conhecido, a nossa história atual, protege-nos do desconhecido, do caos – isto é, proporciona-nos experiência com uma estrutura determinada e previsível. O caos tem uma natureza só sua. Essa natureza é sentida como *valência afetiva*, como primeira exposição, não como *propriedade objetiva*. Se algo desconhecido ou imprevisível ocorre enquanto levamos a cabo os nossos planos motivados, começamos por ficar *surpreendidos*. Essa surpresa – que é uma combinação de apreensão e curiosidade – implica a nossa *resposta emocional instintiva à ocorrência de algo que não desejávamos*. A aparição de algo inesperado é prova de que não sabemos como agir – por definição, tal como a produção de algo que queremos, que usamos como evidência da integridade do nosso conhecimento. Se estamos algures onde não sabemos como agir, estamos (provavelmente) em apuros – podemos aprender algo novo, mas não deixamos de estar em apuros. Quando ficamos em apuros, assustamo-nos. Quando nos encontramos no domínio do conhecido, por assim dizer, não há motivo para ter medo. Fora desse domínio, o pânico reina. É por esta razão que não gostamos de ter os nossos planos perturbados e que nos agarramos àquilo que compreendemos.

Mas esta estratégia conservadora nem sempre funciona, porque o que compreendemos acerca do presente não é necessariamente suficiente para

lidar com o futuro. Isto quer dizer que temos de ser capazes de modificar o que compreendemos, ainda que fazê-lo implique arriscar a nossa própria ruína. O truque, claro está, é modificar e, não obstante, permanecer seguro. Isto não é assim tão simples. Demasiada modificação acarreta o caos. Modificação insuficiente acarreta estagnação (e depois, quando o futuro para que não estamos preparados surge, caos).

Exposição involuntária ao caos significa um encontro accidental com as forças que minam o mundo conhecido. As consequências afetivas de tal encontro podem ser literalmente avassaladoras. É por esta razão que os indivíduos são altamente motivados a evitar manifestações súbitas do desconhecido. E é por isto que os indivíduos farão praticamente qualquer coisa para garantir que as “histórias” culturais que os protegem se mantêm intactas.

⁹ Em 1996, a fita métrica de Jacqueline Kennedy Onassis foi vendida por 45 mil dólares. [Gould, L., Andrews, D., & Yevin, J. (dezembro de 1996), p. 46.]

¹⁰ Jung, C. G. (1976b), pp. 92-93.

¹¹ *Ibid.*, pp. 10-11.

¹² Eliade, M. (1978b).

¹³ Jung, C. G. (1933), p. 204.

¹⁴ Nietzsche, F. (1981), pp. 69-70. Nietzsche referia-se “aos Ingleses” no original; o ponto de vista que criticava encontra-se hoje em dia tão disseminado que a minha substituição por “ocidentais modernos” parece perfeitamente adequada.

¹⁵ Fukuyama, F. (1993).

¹⁶ Nietzsche, F. in Kaufmann, W. (1975), p. 126.

¹⁷ Há pelo menos quatro narrativas sumérias independentes (incluindo o *Enuma elish*, detalhado adiante) que descrevem a origem do cosmos. Eliade assume uma “pluralidade de tradições”, provavelmente derivada dos povos de cuja união resultou a civilização suméria. Eliade, M. (1978b), p. 59.

¹⁸ Eliade, M. (1978b), pp. 57-58.

¹⁹ Nietzsche, F. (1966), pp. 97-98.

²⁰ Nietzsche, F. (1968a), pp. 77-78.

²¹ Dostoiévski, F. in Kaufmann, W. (1975), pp. 75-76.

²² Frye, N. (1990), pp. 90-92.

²³ Richard Wilhelm traduziu o Tao chinês, a base do ser, a via, como *sinn*, o equivalente alemão de “sentido” (Wilhelm, R. [1971], p. iv). A vida é um caminho de vida, guiado por processos manifestados fora da área circunscrita por estruturas cognitivas internamente consistentes, definidas e lógicas. A partir de tal perspectiva, experiências significativas poderão ser consideradas “guias orientadoras” a marcar o caminho para um novo modo de ser. Qualquer forma de arte que produza uma apreensão estética, ou intimação de sentido, poderá, pois, servir como tal guia orientadora – pelo menos em princípio. [ver Soljenítsin, A. I. (1990), pp. 623-630].

²⁴ Veja-se, por exemplo, Eliade, M. (1975).

2

MAPAS DO SENTIDO

Três Níveis de Análise

Os seres humanos estão preparados, biologicamente, para reagir a informação anômala – a novidades. Esta reação instintiva inclui redirecionamento da atenção, geração de emoção (primeiro medo, em termos gerais, depois curiosidade) e compulsão comportamental (cessação de atividade prévia, em termos gerais, e depois abordagem e exploração ativas). Este padrão de reação instintiva promove a aprendizagem – em particular, mas não exclusivamente, a aprendizagem do comportamento apropriado. Toda esta aprendizagem tem lugar – ou teve, originalmente – como consequência do contacto com a novidade, ou anomalia.

O que é novo é, claro está, dependente do que é conhecido – é necessariamente definido em oposição ao que é conhecido. Para mais, o que é conhecido é-o sempre condicionalmente, já que o conhecimento humano é necessariamente limitado. O nosso conhecimento condicional, na medida em que o conhecimento é relevante para a regulação da emoção, consiste nos nossos modelos do significado emocional do presente, definido por oposição a um futuro estado idealizado, hipotético ou fantasiado. Avaliamos o “presente insuportável” em relação ao “futuro ideal”. Agimos para transformar “onde estamos” em “onde gostaríamos de estar”.

Quando as nossas tentativas de transformar o presente resultam conforme planeado, mantemo-nos firmemente posicionados no *domínio do conhecido* (metaforicamente falando). Quando os nossos comportamentos produzem resultados que não queríamos, contudo – isto é, quando erramos –, passamos para o *domínio do desconhecido*, onde forças emocionais mais primordiais preponderam. Erros de “pequena escala” forçam-nos a reconstruir os nossos planos, mas permitem-nos reter os objetivos e as conceptualizações de condições presentes. Erros catastróficos, pelo contrário, obrigam-nos não só a avaliar os meios, mas também os pontos de partida e os objetivos. Tal reavaliação requer necessariamente uma desregulação emocional extrema.

O “domínio do conhecido” e o “domínio do desconhecido” podem ser razoavelmente encarados como elementos constituintes permanentes da experiência humana – até do ambiente humano. Independentemente da cultura, do lugar e do tempo, os indivíduos humanos são obrigados a adaptar a existência da cultura (o domínio do conhecido, *grosso modo*) e a existência da sua insuficiência fundamental (como o domínio do desconhecido permanece necessariamente existente, independentemente da dimensão da “adaptação” anterior). O cérebro humano – e o cérebro do animal superior – parece consequentemente ter-se adaptado à presença eterna destes dois “lugares”; o cérebro tem um modo de operação quando se encontra em território explorado e outro quando está em território inexplorado. No mundo inexplorado, a cautela – expressada por medo e imobilidade comportamental – começa por predominar, mas pode ser superada pela curiosidade – expressada pela esperança, pelo entusiasmo e, acima de tudo, pelo comportamento exploratório e criativo. A exploração criativa do desconhecido, e a consequente geração de conhecimento, é construção ou atualização de padrões de comportamento e representação, de tal forma que o desconhecido se transforma de algo aterrador e apelativo em algo benéfico (ou, pelo menos, irrelevante). A presença da capacidade para tal exploração criativa e geração de conhecimento pode ser considerada o terceiro e último elemento constituinte da experiência humana (além dos domínios do “conhecido” e do “desconhecido”).

As representações mitológicas do mundo – que são representações da realidade como fórum de ação – retratam a inter-relação dinâmica entre os três elementos constituintes da experiência humana. Ao eterno desconhecido – a natureza, em termos metafóricos, criativa e destrutiva, fonte e destino de todas as coisas determinantes – é, por norma, atribuído um caráter afetivamente ambivalente e feminino (como a “mãe” e eventual “devoradora” de tudo e todos). O eterno conhecido, pelo contrário – a cultura, o território definido, tirânico e protetor, previsível, disciplinado e restritivo, consequência cumulativa do

comportamento heroico ou exploratório –, tipicamente é considerado masculino (em contraste com a “mãe” natureza). O eterno conhecedor, por fim – o procedimento que medeia entre o conhecido e o desconhecido – é o cavaleiro que aniquila o dragão do caos, o herói que substitui a desordem e a confusão pela clareza e a certeza, o deus-sol que eternamente aniquila as forças da escuridão, e a “palavra” que engendra criação cósmica.

VIDA NORMAL E REVOLUCIONÁRIA: DUAS HISTÓRIAS

PROSAICAS

Contamo-nos histórias acerca de quem somos, de onde gostaríamos de estar e de como vamos chegar lá. Estas histórias regulam-nos as emoções, determinando o significado de todas as coisas com que nos deparamos e de todos os acontecimentos que experienciamos. Encaramos como positivas coisas que nos auxiliam na nossa via, como negativas coisas que nos impedem o progresso e como irrelevantes coisas que não fazem nem uma coisa, nem outra. A maioria das coisas é irrelevante – e isso é bom, dado que os nossos recursos de atenção são limitados.

As inconveniências interferem com os nossos planos. Não gostamos de inconveniências e evitamos lidar com elas. Não obstante, ocorrem habitualmente – tão habitualmente, de facto, que podem ser consideradas parte integral, previsível e constante do ambiente humano. Adaptámo-nos a esta parte – temos os recursos intrínsecos necessários para lidar com inconveniências. Beneficiamos, tornamo-nos mais fortes, por isso.

As inconveniências ignoradas acumulam-se, em vez de desaparecerem. Quando se acumulam em número suficiente, produzem uma catástrofe – uma catástrofe autoinduzida, certamente, mas que será indistinguível de um “ato de Deus”. As inconveniências interferem com a integridade dos nossos planos – pelo que tendemos a fingir que não existem. As catástrofes, pelo contrário, interferem com a integridade das nossas histórias por completo e desregulam tremendamente as nossas emoções. Por natureza, são mais difíceis de ignorar – embora isso não nos impeça de o tentarmos.

As inconveniências são comuns; infelizmente, as catástrofes também – autoinduzidas e não só. Estamos adaptados às catástrofes, tal como às inconveniências, como características ambientais constantes. Podemos resolver uma catástrofe, tal como podemos lidar com uma inconveniência – se bem que a um custo superior. Como consequência desta adaptação, desta capacidade de resolução, a catástrofe pode rejuvenescer. Também pode destruir.

Quanto mais inconveniências ignoradas houver em determinada catástrofe, maior será a probabilidade de destruição.

Tem-se aprendido o suficiente no último meio século de investigação sobre a função intelectual e emocional para que seja possível o desenvolvimento de uma teoria provisória geral da regulação emocional. A descrição do papel que a reação à novidade ou anomalia representa no processamento humano de informação é claramente central para tal teoria. Um conjunto apelativo de evidências sugere que as nossas respostas afetivas, cognitivas e comportamentais ao desconhecido ou imprevisível são “inatas”; sugere que estas respostas constituem elementos estruturais dos procedimentos da própria consciência. Atendemos, involuntariamente, às coisas que ocorrem de forma contrária às nossas previsões – que ocorrem apesar dos nossos desejos, tal como expressados na expectativa. Essa atenção involuntária compõe uma grande parte daquilo a que nos referimos quando dizemos “consciência”. A nossa atenção inicial constitui o primeiro passo no procedimento através do qual ajustamos o nosso comportamento e o nosso esquema interpretativo ao mundo da experiência – partindo do princípio de que o fazemos; constitui igualmente o primeiro passo que damos quando modificamos o mundo para o tornar aquilo que desejamos, em vez daquilo que é atualmente.

A investigação moderna do papel da novidade na emoção e no pensamento começou com os russos – E. N. Sokolov, O. Vinogradova, A. R. Luria (e, mais recentemente, E. Goldberg) – que adotaram uma abordagem à função humana que é, em muitos sentidos, única. A sua tradição parece derivar de Pavlov, que encarava o arco do reflexo como um fenómeno de importância fulcral, e do legado intelectual marxista, que considerava o trabalho – ação criativa – como a característica definidora do homem. Quaisquer que sejam os precedentes históricos específicos, a

verdade é que os russos têm considerado a resposta motora e os seus equivalentes abstratos como o aspeto criticamente relevante da existência humana. Esta posição intelectual distinguiu-os, historicamente, dos seus equivalentes ocidentais, que tendiam/tendem a ver o cérebro como um processador de informação, semelhante ao computador. Os psicólogos do Ocidente concentraram as energias em determinar como o cérebro determina o que existe, por assim dizer, do ponto de vista objetivo. Os russos, pelo contrário, devotaram-se ao papel do cérebro na governação do comportamento e na geração de afetos ou emoções associados a tal comportamento. Experimentalistas animais modernos – de entre os quais se distingue Jeffrey Gray²⁵ – adotaram a linha russa, com um sucesso impressionante. Agora sabemos, pelo menos em linhas gerais, como reagimos às coisas (incómodas, irritantes, assustadoras, promissoras) que não esperamos.

O psicofisiólogo pioneiro russo, E. N. Sokolov, começou a trabalhar na “base dos reflexos” da atenção na década de 1950. No início da década seguinte, este trabalho tinha avançado a ponto de ele poder formular as seguintes proposições-chave. Em primeiro lugar:

Uma possível abordagem a analisar o procedimento da reflexão é considerar o sistema nervoso como um mecanismo que modela o mundo externo através de mudanças específicas que ocorrem na sua estrutura interna. Neste sentido, um conjunto distinto de alterações no sistema nervoso é isomórfico, com o agente externo que reflete e ao qual se assemelha. Como modelo interno que se desenvolve no sistema nervoso em resposta ao efeito de agentes no ambiente, a imagem representa a função vital de modificar a natureza do comportamento, permitindo ao organismo prever eventos e ajustar-se ativamente ao ambiente.²⁶

E, em segundo:

O meu primeiro encontro com fenómenos que indicavam que as divisões superiores do sistema nervoso central formam modelos de agentes externos envolvia o estudo de reações a “novos” [características de estímulos. Caracterizei estas reações como] *reflexos orientadores*. A característica peculiar do reflexo orientador é que, depois de várias aplicações dos mesmos

estímulos (geralmente, entre cinco e quinze), a reação desaparece (ou, como se costuma dizer, “extingue-se”). Contudo, a mínima alteração possível ao estímulo é suficiente para despertar a reação [...] A investigação do reflexo orientador indica que este não ocorre como resultado direto de estimulação recebida; ao invés, é produzido por sinais de discrepância que se desenvolvem quando sinais aferentes [isto é, *recebidos*] são comparados com o rasto deixado no sistema nervoso por um sinal anterior.²⁷

Sokolov estava primariamente concentrado na modelação de acontecimentos no mundo objetivo externo – partindo do princípio, essencialmente, de que, quando modelamos, modelamos *factos*. A maioria dos académicos que seguiram as suas pisadas adotou este pressuposto central, pelo menos implicitamente. Esta posição requer alguma modificação. Modelamos *factos*, realmente, mas *preocupamo-nos* com a valência, ou o valor. Dá-se por isso o caso de os nossos mapas do mundo conterem o que pode ser considerado como dois tipos distintos de informação: sensorial e afetiva. Não basta saber que algo *é*. É igualmente necessário saber o que *significa*. Até se pode argumentar que os animais – e os seres humanos – se preocupam *sobretudo* com o significado afetivo ou emocional do ambiente.

Tal como os nossos primos animais, devotamo-nos a questões fundamentais: será que esta coisa (nova) vai comer-me? Posso comê-la? Vai perseguir-me? Devo persegui-la? Posso acasalar com ela? *Podemos* construir modelos de “realidade objetiva”, e não há dúvida de que é útil fazê-lo. *Temos* de modelar significados, contudo, para sobrevivermos. Os nossos mapas mais fundamentais de significado – mapas que têm uma estrutura narrativa – retratam *o valor motivacional do nosso estado atual*, concebido *por oposição a um ideal hipotético*, acompanhado *por planos de ação*, que são as nossas noções pragmáticas acerca de como obter aquilo que queremos.

A descrição destes três elementos – estado atual, futuro estado ideal e meios de mediação ativa – constitui a pré-condição necessária e suficiente para tecermos a narrativa mais simples, que é um meio de descrever a valência de determinado ambiente, em referência a um conjunto temporal e espacialmente limitado de padrões de ação. Chegar ao ponto “b”

pressupõe que se esteja no ponto “a” – não se pode planejar movimento na ausência de uma posição inicial. O facto de o ponto “b” constituir o objetivo final significa que é mais valorizado do que o ponto “a” – que é um lugar mais desejável, quando necessariamente contrastado com a posição atual. É a melhoria percebida do ponto “b” que torna todo o mapa significativo ou carregado de afeto; é a capacidade de construir destinos hipotéticos ou abstratos, tais como “b” – e de os contrastar com “o presente” – que torna os seres humanos capazes de usar os seus sistemas cognitivos para modular as reações afetivas²⁸.

O domínio mapeado por uma narrativa funcional (que, quando posta em prática, produz os resultados desejados) poderá ser razoavelmente considerado “território explorado”, já que os acontecimentos que ocorrem “aí” são previsíveis. Qualquer lugar onde os planos postos em prática produzam consequências inesperadas, ameaçadoras ou punitivas, pelo contrário, poderá ser visto como “território inexplorado”. O que acontece “aí” não se conforma aos nossos desejos. Isto quer dizer que um lugar familiar, onde coisas imprevisíveis começam a acontecer, já não é familiar (embora possa continuar a ser o mesmo lugar, em relação à sua localização espacial rigorosa, do ponto de vista “objetivo”). Sabemos como agir nalguns lugares, e não noutros. Os planos que pomos em ação por vezes resultam, por vezes não. Os domínios experimentais que habitamos – os nossos “ambientes”, por assim dizer – são, assim, permanentemente caracterizados pelo previsível e pelo controlável, justapostos ao imprevisível e ao incontrolável. O universo é composto por “ordem” e “caos” – pelo menos, de uma perspetiva metafórica. Por estranho que seja, contudo, é este universo “metafórico” que o nosso sistema nervoso parece ter adaptado²⁹.

De uma maneira simples, o que Sokolov descobriu foi que os seres humanos (e outros animais bem abaixo na cadeia filogenética) se caracterizam por uma reação inata ao que não podem prever, ao que não querem e ao que não compreendem. Sokolov identificou as características centrais de como reagimos ao desconhecido – à estranha categoria de *todos os acontecimentos que ainda não foram categorizados*. A noção de que reagimos de uma maneira “instintivamente padronizada” ao aparecimento do desconhecido tem implicações profundas. Estas podem encontrar-se em primeira instância sob a forma narrativa.

Vida Normal

“Se os problemas forem reconhecidos e atendidos antes de surgirem, poderão ser prevenidos antes de a desordem começar.

Desta forma pode a paz ser mantida.”³⁰

Trabalha num escritório; vai subindo pela hierarquia da empresa. A sua atividade quotidiana reflete este objetivo superior. Está constantemente imerso numa ou noutra atividade concebida para produzir uma elevação do seu estatuto, da perspetiva da hierarquia empresarial. Hoje, terá de participar numa reunião que poderá revelar-se de importância vital para o seu futuro. Tem uma imagem mental, por assim dizer, acerca da natureza dessa reunião e das interações que a caracterizarão. Imagina o que gostaria de conseguir. A sua imagem deste futuro potencial é uma *fantasia*, mas baseia-se, desde que seja honesto, em toda a informação relevante derivada da experiência passada que tem à sua disposição. Já participou em muitas reuniões. Sabe o que é provável que aconteça, durante qualquer reunião, dentro de limites razoáveis; sabe como se comportará e que efeito esse comportamento terá noutras pessoas. O seu modelo do futuro desejado predica-se claramente naquilo que sabe atualmente.

Também tem um modelo do presente, constantemente operativo. Compreende a *sua posição* (relativamente subordinada) no seio da empresa, qual a sua importância relativa a outros acima e abaixo de si na hierarquia. Compreende o significado dessas experiências que ocorrem regularmente enquanto se encontra no seu trabalho: sabe a quem pode dar ordens, quem tem de ouvir, quem faz um bom trabalho, quem pode ser ignorado sem perigo, e por aí fora. Está sempre a comparar esta condição presente (insatisfatória) com a do seu ideal, que é ver-se cada vez mais respeitado, poderoso, rico e feliz, isento de ansiedade e sofrimento, a subir em direção ao derradeiro sucesso. Encontra-se incessantemente envolvido em tentativas de transformar o presente, tal como o compreende atualmente, no futuro, tal como espera que seja. As suas ações têm o propósito de transformar o presente em algo que mais se assemelhe ao que deseja. Sente confiança no seu modelo de realidade, na sua história; quando a põe em ação, obtém *resultados*.

Prepara-se mentalmente para a sua reunião. Imagina-se a representar um papel de importância central – determinando resolutamente a direção que

a reunião tomará, produzindo um impacto potente nas pessoas com quem trabalha. Está no seu gabinete, a preparar-se para sair. A reunião terá lugar noutro edifício, a vários quarteirões de distância. Formula planos provisórios de comportamento com o objetivo de chegar lá a horas. Estima o tempo de viagem em quinze minutos.

Deixa o seu gabinete no vigésimo sétimo andar e espera junto ao elevador. Os minutos vão passando – cada vez mais. O elevador não aparece. Não tinha tido esta possibilidade em conta. Quanto mais espera, mais nervoso fica. O seu ritmo cardíaco começa a acelerar à medida que se prepara para ação (ação ainda não especificada). Fica com as palmas das mãos suadas. Cora. Censura-se por não ter considerado o potencial impacto de tal demora. Talvez não seja tão esperto quanto se julga. Começa a rever o seu modelo de si mesmo. Não há tempo para isso agora: arreda tais ideias da cabeça e concentra-se na tarefa em mãos.

O inesperado acaba de se manifestar – sob a forma do elevador em falta. Tinha planeado usá-lo para chegar onde ia; ele não apareceu. O seu plano de ação original não está a produzir os efeitos desejados. Foi, *segundo a sua própria definição*, um mau plano. Precisa de outro – e depressa. Por sorte, tem uma estratégia alternativa ao seu dispor. As escadas! Corre para as traseiras do edifício. Tenta abrir a porta que dá para as escadas. Está trancada. Amaldiçoa o pessoal da manutenção. Sente-se frustrado e ansioso. O desconhecido tornou a emergir. Experimenta outra saída. Sucesso! A porta abre-se. A esperança invade o seu peito. Ainda é capaz de chegar a tempo. Apressa-se escadas abaixo – todos os vinte e sete pisos – e para a rua.

Por esta altura, já está desesperadamente atrasado. À medida que estuga o passo, vai monitorizando o espaço em redor: o progresso rumo ao seu objetivo continua? Quem quer que se meta no seu caminho é uma inconveniência – idosas, crianças felizes a brincar, namorados a dar um passeio. Você é boa pessoa, na maior parte das circunstâncias – pelo menos, segundo a sua própria avaliação. Então, porque é que estas pessoas inocentes o deixam tão irritado? Aproxima-se de um cruzamento azafamado. O semáforo para peões está vermelho. A fumar, resmunga estupidamente no passeio. A sua tensão arterial sobe. O semáforo muda, por fim. Com um sorriso, avança. Numa pequena ladeira, desata a correr. Não está em grande forma física. De onde lhe veio toda esta energia?

Aproxima-se do edifício que é o seu destino. Olha para o relógio. Restam-lhe cinco minutos: não há problema. Uma sensação de alívio e satisfação apodera-se de si. *Chegou*; por causa disso, não é um idiota. Se acreditasse em Deus, agradecer-Lhe-ia.

Caso tivesse saído mais cedo – caso tivesse feito os planos adequados –, os outros peões e obstáculos variados não o teriam afetado de todo. Talvez até os tivesse apreciado – pelo menos os bem-parecidos –, ou, no mínimo, não os teria classificado como obstáculos. Talvez tivesse até aproveitado o tempo para apreciar o espaço em volta (pouco provável) ou para pensar noutras questões realmente importantes – como a reunião de amanhã.

Continua no seu caminho. De repente, ouve uma série de barulhos atrás de si – barulhos que se assemelham aos de um grande veículo motorizado a lançar-se sobre uma pequena barreira de betão (como um lancil). Está em segurança, no passeio – ou, pelo menos, assim o julgava, até há um segundo. As suas fantasias sobre a reunião desvanecem-se. O facto de estar atrasado já não parece relevante. Deixa de se apressar, imediatamente, detido no seu caminho pela emergência deste novo fenómeno. O seu sistema auditivo localiza os sons em três dimensões. Involuntariamente, orienta o tronco, a cabeça e os olhos para o local no espaço de onde os sons parecem emanar³¹. As suas pupilas dilatam-se e os seus olhos arregalam-se³². O seu ritmo cardíaco acelera, enquanto o seu corpo se prepara para tomar ação adaptativa – assim que o caminho adequado de tal ação seja especificado³³.

Explora ativamente a ocorrência inesperada, depois de se orientar para ela com todos os recursos sensoriais e cognitivos que consegue empregar. Começa a gerar hipóteses acerca da causa potencial do ruído ainda antes de se virar. Será que uma carrinha se despistou? A imagem passa-lhe rapidamente pela mente. Será que algo pesado caiu de um edifício? Terá o vento derrubado um cartaz ou algum sinal de trânsito? Os seus olhos perscrutam ativamente a área relevante. Vê um camião carregado com componentes de uma ponte a descer a rua, acabado de passar por um buraco na estrada. O mistério está resolvido. Determinou o significado motivacional do que meros segundos antes era o perigoso e ameaçador desconhecido, e é zero. Um camião carregado passou por um buraco. Grande coisa! O seu coração abrandar. Ideias acerca da reunião iminente

regressam ao teatro da sua mente. A sua jornada inicial prossegue, como se nada tivesse acontecido.

O que se passa? Porque é que ficou assustado e frustrado com a ausência do elevador esperado, com a presença da velhota de bengala, com os namorados despreocupados, com a maquinaria barulhenta? Porque será tão emocional e comportamentalmente variável?

A descrição detalhada dos procedimentos que orientam estas ocorrências afetivas comuns proporciona a base para a devida compreensão da motivação humana. Essencialmente, o que Sokolov e os colegas descobriram foi que o desconhecido, experienciado em relação ao nosso modelo atualmente existente de presente e futuro, tem significado motivacional *a priori* – ou, dito de maneira bastante diferente, que o desconhecido poderia servir *como um estímulo incondicionado*.

Qual é o significado motivacional *a priori* do desconhecido? Será que tal pergunta pode sequer ser feita? Afinal, o desconhecido, por definição, ainda não foi explorado. Nada pode ser dito, segundo os ditames da lógica padrão, acerca de algo que ainda não tenha sido encontrado. Mas a nós não nos interessa a informação sensorial – nem atributos materiais particulares – mas sim a *valência*. A valência, por si só, pode muito simplesmente ser considerada bipolar: negativa ou positiva (ou, claro está, nem uma coisa, nem outra). Estamos suficientemente familiarizados com o leque definitivo de valência, negativo e positivo, para colocarmos limites provisórios em torno da possibilidade. O *pior* que o desconhecido pode ser, em geral, é a morte (ou talvez um sofrimento prolongado seguido pela morte); a nossa mortalidade vulnerável proporciona o caso da limitação. O *melhor* que o desconhecido pode ser é mais difícil de especificar, mas algumas generalizações poderão revelar-se aceitáveis. Gostaríamos de ser ricos (ou, pelo menos, que nada nos faltasse), possuidores de boa saúde, sábios e amados. O melhor bem que o desconhecido poderia oferecer, então, poderá ser considerado como aquilo que nos permitisse transcender os nossos limites inatos (pobreza, ignorância, vulnerabilidade), em vez de permanecermos miseravelmente sujeitos a eles. A “área” emocional abarcada pelo desconhecido é, então, muito vasta, indo daquilo que mais receamos àquilo que mais intensamente desejamos.

O desconhecido é, claro, definido por oposição ao conhecido. Tudo o *não* compreendido ou *não* explorado é desconhecido. A relação entre os domínios frequentemente (e injustamente) separados da “cognição” e da “emoção” podem ser melhor compreendidos à luz deste facto bastante óbvio. Na ausência de uma satisfação *esperada*, por exemplo, que é punitivamente dolorosa³⁴ – a emoção é gerada como uma resposta padrão a uma alteração súbita e imprevisível na estrutura teoricamente compreendida do mundo. É o homem que *espera* um aumento por causa do seu trabalho excecional – o homem que configura um futuro desejado tendo por base o seu entendimento do presente – que fica sentido quando alguém “menos merecedor” é promovido antes dele (“a melhor forma de se ser castigado”, afinal, “é através das próprias virtudes”)³⁵. O homem cujas expectativas foram goradas – que foi ameaçado e magoado – terá maiores probabilidades de trabalhar menos arduamente no futuro, com mais ressentimento e zanga. Em contrapartida, a criança que não completou os trabalhos de casa fica encantada quando a campainha que assinala o final da aula toca antes de a chamarem. O toque assinala *a ausência de um castigo esperado* e, assim, induz afeto positivo, alívio, felicidade³⁶.

Parece, pois, que *a imagem de um objetivo* (uma fantasia acerca da natureza do futuro desejado, concebido em relação a um modelo do significado do presente) proporciona muita da estrutura que determina o significado motivacional de acontecimentos atuais vigentes. O indivíduo usa o seu conhecimento para construir um estado de coisas hipotético, no qual o equilíbrio motivacional de eventos vigentes é otimizado: onde há suficiente satisfação, castigo mínimo, ameaça tolerável e esperança abundante, tudo *convenientemente* equilibrado no curto e no longo prazo. Este estado de coisas ideal tanto poderá ser conceptualizado como um padrão de avanço na carreira, tendo em mente um estado a longo prazo, significando perfeição, como poderá ser atingido profanamente (traficante de droga mais rico, matrona bem-casada, diretor de uma grande empresa, professor agregado em Harvard). Alternativamente, a perfeição poderá ser encarada como a ausência de todas as coisas desnecessárias e os prazeres de uma vida ascética. O que interessa é que algum estado de coisas futuro e desejável seja conceptualizado em fantasia e usado como objetivo para a

operação no presente. Tais operações podem ser compreendidas como elos de uma cadeia (estando o fim da cadeia ligado ao estado futuro desejável).

Uma reunião (como a referida anteriormente) pode ser encarada por quem nela participa como um elo na cadeia que, hipoteticamente, leva ao estado paradisíaco de diretor executivo da empresa (ou a algo menos desejável mas, ainda assim, bom). A reunião (bem-sucedida), como *subobjetivo*, teria assim o mesmo significado motivacional que o objetivo, embora com menor intensidade (já que é apenas uma pequena parte de um todo maior e mais importante). A reunião *exemplar* será conceptualizada no ideal – tal como todos os estados-alvo) – como uma situação dinâmica em que, *afinal*, o estado motivacional é otimizado. A reunião é imaginada, uma representação do resultado desejado é formulada e um plano de comportamento para fomentar esse resultado é elaborado e posto em prática. A “reunião imaginada” é fantasia, mas fantasia baseada em conhecimento anterior (partindo do princípio de que tenha sido de facto gerado conhecimento e de que o planeador seja capaz e esteja disposto a usá-lo).

Os sistemas afetivos que governam a reação ao castigo, à satisfação, à ameaça e à promessa têm todos uma função na obtenção do resultado ideal. Qualquer coisa que interfira com tal obtenção (idosas frágeis de bengalas) será sentida como ameaçadora e/ou punitiva; qualquer coisa que signifique probabilidade aumentada de sucesso (espaços livres no passeio) será sentida como promissora³⁷ ou satisfatória. É por este motivo que os budistas acreditam que tudo é *Maya*, ou ilusão³⁸: *o significado motivacional de eventos contínuos é claramente determinado pela natureza do objetivo ao qual o comportamento é devotado*. Esse objetivo é conceptualizado em imagética episódica – em fantasia. Estamos constantemente a comparar o mundo no presente com o mundo idealizado em fantasia, a passar juízos afetivos e a agir em consequência disso. Promessas e satisfações triviais indicam que vamos bem, que progredimos rumo aos nossos objetivos. Uma aberta inesperada no fluxo pedonal surge à nossa frente quando temos pressa; avançamos rapidamente, satisfeitos com a ocorrência. Chegamos algures um pouco mais depressa do que tínhamos planeado e sentimo-nos satisfeitos com o nosso planeamento inteligente. Promessas ou satisfações profundas, por outro lado, validam as nossas conceptualizações globais – indicam que as nossas emoções

devem manter-se reguladas no caminho que escolhemos. Ameaças ou castigos triviais indicam falhas nos nossos *meios* de obter fins desejados. Modificamos o nosso comportamento em consonância e eliminamos a ameaça. Quando o elevador não aparece à hora desejada, vamos pelas escadas. Quando um semáforo nos abrandar, corremos um pouco mais depressa quando muda de cor, o que talvez não tivéssemos feito noutra ocasião. Ameaças e castigos profundos (leia-se: trauma) têm uma natureza qualitativamente diferente. Ameaças ou castigos profundos minam a nossa capacidade de acreditar *que as nossas conceptualizações do presente são válidas e que os nossos objetivos são apropriados*. Tais ocorrências perturbam-nos a crença nos nossos *fins* (e, não raro, nos nossos pontos de partida).

Construímos o nosso mundo idealizado, em fantasia, segundo toda a informação que temos ao nosso dispor. Usamos o que conhecemos para criar uma imagem do que poderíamos ter e, por conseguinte, do que deveríamos fazer. Contudo, comparamos a nossa interpretação do mundo tal como ele se desenvolve no presente com o *mundo desejado, na imaginação*, não por mera expectativa; comparamos o que temos (em interpretação) com o que *queremos*, em vez de com o que meramente pensamos que *será*. O nosso estabelecimento de objetivos, e o nosso esforço subsequente, é motivado: procuramos o que *desejamos*, nas nossas tentativas constantes de otimizar os nossos estados afetivos. (É claro que usamos o nosso comportamento para garantir que os nossos sonhos se tornam realidade; isso é uma “adaptação” saudável. Mas continuamos a comparar o que acontece com o que queremos – como o que desejamos que seja –, não meramente com o que esperamos friamente.)

Os mapas que configuram o nosso comportamento motivado têm uma certa estrutura compreensível. Contêm dois polos fundamentais e interdependentes, um *presente*, o outro *futuro*. O presente é experiência sensorial tal como se manifesta atualmente para nós – tal como a compreendemos atualmente –, garantindo significado motivacional segundo os nossos conhecimento e desejos atuais. O futuro é uma imagem, ou imagem parcial, da perfeição, com a qual comparamos o presente, na medida em que compreendemos o seu significado. *Onde quer que exista um desfasamento entre os dois, o inesperado ou o novo ocorre* (por definição), prende-nos a atenção e ativa os sistemas intrapsíquicos

que governam medo e esperança³⁹. Esforçamo-nos por devolver ocorrências novas ao reino da previsibilidade ou por explorá-las para potencial previamente não considerado, alterando o nosso comportamento ou os nossos padrões de representação. Concebemos um caminho que liga o presente ao futuro. Este caminho é “composto” pelos comportamentos requeridos para produzir as transformações que desejamos – requeridas para transformar o presente (eternamente) insuficiente no futuro paradisíaco (sempre mais além). Este caminho é *normalmente* concebido como linear, por assim dizer, como algo análogo à noção de Thomas Kuhn de *ciência normal*, na medida em que padrões conhecidos de comportamento operando sobre um presente compreendido produzirão um futuro cuja desejabilidade é um dado inquestionado⁴⁰.

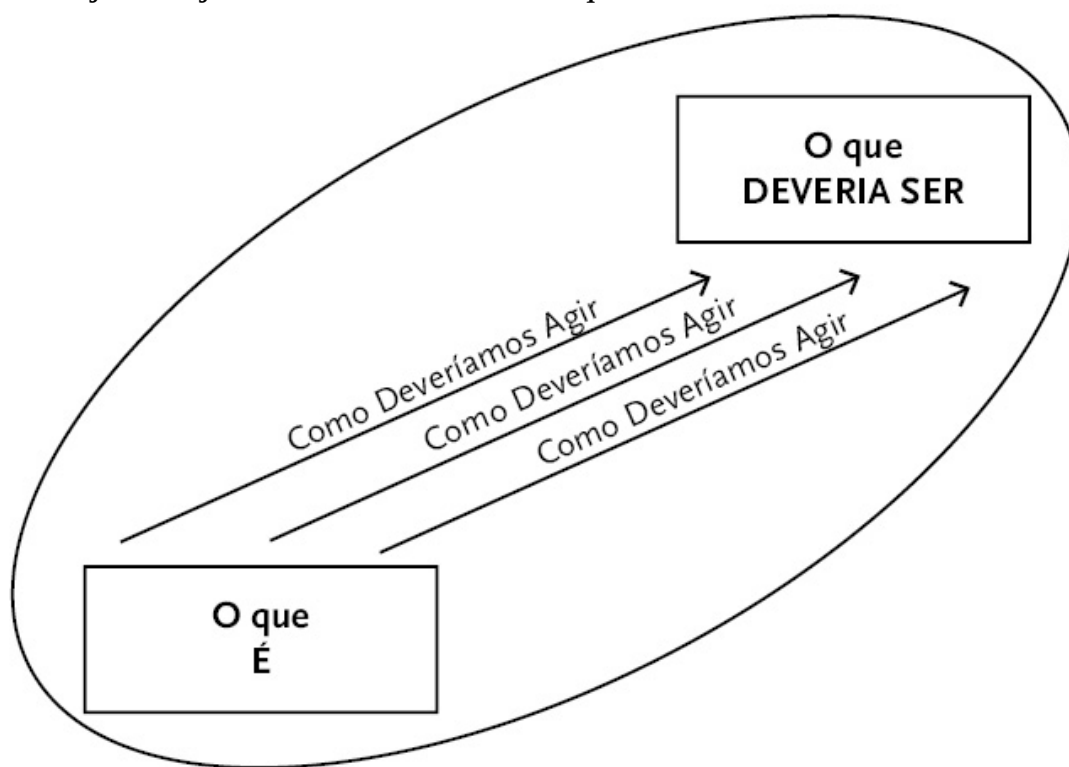


FIGURA 3: Vida Normal

Qualquer coisa que interfira com o nosso meio potencial de alcançar um fim especificado é castigador ou ameaçador, no sentido bastante trivial acima descrito. O encontro com castigos ou ameaças desta categoria obriga-nos apenas a escolher um meio alternativo, entre o número que costumamos ter ao nosso dispor. Uma situação similar aplica-se a promessas e satisfações. Quando um meio produz o final desejado (ou

promove avanço por esse caminho), experienciamos satisfação (e esperança – como um fim intermédio *concretizado* também significa maior probabilidade de sucesso, mais adiante no futuro). Tal satisfação põe fim aos nossos comportamentos particulares; mudamos de objetivos e continuamos para o futuro. A modificação dos nossos meios, como consequência do significado motivacional dos resultados desses meios, pode ser considerada uma adaptação *normal*. A estrutura da adaptação normal é esquematicamente representada na **Figura 3: Vida Normal**. Postulamos um objetivo, em imagem e palavra, e comparamos condições presentes com esse objetivo. Avaliamos o significado de acontecimentos contínuos à luz da sua relação percebida com o objetivo. Modificamos os nossos esforços comportamentais – os nossos meios – quando necessário, para tornar a obtenção do nosso objetivo ainda mais provável. Modificamos as nossas ações no jogo, mas aceitamos as regras sem as questionar. Avançamos numa direção linear do presente para o futuro.

Vida Revolucionária

O modelo *revolucionário* da adaptação – de novo, considerado semelhante à *ciência revolucionária*⁴¹ de Kuhn – é mais complexo. Imaginemos que regressa da sua reunião. Chegou a tempo e, tanto quanto lhe foi dado a ver, tudo correu segundo o plano. Reparou que os seus colegas pareceram ficar um pouco irritados e confusos com o seu comportamento quando tentou controlar a situação, mas atribui isso a inveja da parte deles – à incapacidade de compreenderem a majestosidade das suas conceptualizações. Portanto, está satisfeito – temporariamente satisfeito –, pelo que começa a pensar no dia seguinte, enquanto faz o caminho de volta para o trabalho. Regressa ao seu escritório. Tem uma mensagem no atendedor de chamadas. A chefe quer falar consigo. Não contava com isso. O seu ritmo cardíaco acelera um pouco: boa ou má, esta notícia requer *preparação para ação*⁴². O que quererá ela? Fantasias de um futuro potencial veem-lhe à cabeça. Talvez ela tenha sido informada do seu comportamento na reunião e queira dar-lhe os parabéns pelo excelente trabalho. Vai até ao gabinete dela, apreensivo, mas esperançoso.

Bate à porta e avança animadamente. A sua chefe olha para si e desvia o olhar, com um ar um pouco descontente. A sua apreensão aumenta. Ela faz-lhe sinal para se sentar, pelo que se senta. O que se passará? Ela diz-lhe: “Tenho más notícias para lhe dar.” Isto não é bom. Não era isto que

desejava. O seu ritmo cardíaco sobe desagradavelmente. Concentra toda a atenção na sua chefe. “Olhe”, diz ela, “tenho recebido vários relatórios muito desfavoráveis em relação ao seu comportamento em reuniões. Todos os seus colegas parecem vê-lo como um negociador rígido e impositivo. Para mais, tem-se tornado cada vez mais evidente que é incapaz de reagir positivamente a *feedback* acerca das suas falhas. Por fim, parece que não compreende exatamente o propósito do seu emprego ou a função desta empresa.”

Chocado até mais não, fica paralisado, incapaz de se mover. A sua visão do futuro nesta empresa desfaz-se, substituída por apreensões de desemprego, desgraça social e fracasso. Custa-lhe respirar. Cora e transpira profusamente; o seu rosto é uma máscara de horror mal suprimido. Nem acredita que a sua chefe possa ser uma tamanha cabra. “Trabalha connosco há cinco anos”, continua ela, “e é óbvio que o seu desempenho não deverá melhorar. Definitivamente não foi talhado para este tipo de carreira e está a interferir com o progresso de muitas outras pessoas competentes à sua volta. Consequentemente, decidimos pôr fim ao seu contrato, com efeitos imediatos. Se eu estivesse no seu lugar, procederia a uma boa autoavaliação.”

Acaba de receber informação inesperada, mas de uma ordem de magnitude diferente das anomalias, irritações, ameaças e frustrações mesquinhas que lhe tinham perturbado o equilíbrio de manhã. Acaba de lhe ser apresentada evidência incontestável de que as suas caracterizações do presente e do futuro ideal estão séria e talvez irreparavelmente incorretas. As suas presunções acerca da natureza do mundo são erradas. O mundo que conhecia acaba de se desmoronar à sua volta. Nada é o que parecia; tudo é inesperado e novo outra vez. Sai do gabinete em estado de choque. No corredor, outros funcionários evitam olhá-lo, envergonhados. Porque é que não terá previsto isto? Como poderá ter-se enganado tanto no seu julgamento?

Talvez toda a gente queira tramá-lo.

É melhor não pensar isso.

Cambaleia até casa, entorpecido, e deixa-se cair no sofá. Não consegue mexer-se. Está magoado e aterrorizado. Sente que é capaz de enlouquecer. E agora? Como irá enfrentar as pessoas? O presente confortável, previsível, recompensador desapareceu. O futuro abriu-se à sua frente

como um fosso, no qual caiu. Durante o mês seguinte, dá por si incapaz de agir. O seu espírito extinguiu-se. Dorme e acorda a horas desavindas; tem alterações de apetite. Ora se sente ansioso, ora desalentado, ora agressivo. Descarrega na família e tortura-se. Pensamentos suicidas entram no teatro da sua imaginação. Não sabe o que pensar ou o que fazer: é vítima de uma guerra interna de emoção.

O seu encontro com o terrível desconhecido abalou as fundações da sua mundivisão. Foi exposto, involuntariamente, ao *inesperado e revolucionário*. O caos devorou-lhe a alma. Isto quer dizer que os seus objetivos a longo prazo têm de ser reconstruídos e que o significado motivacional dos eventos no seu ambiente atual precisa de ser reavaliado – literalmente, *revalorizado*. Esta capacidade de reavaliação completa, à luz de nova informação, é ainda mais particularmente humana do que a anteriormente referida capacidade de exploração do desconhecido e geração de nova informação. Por vezes, no decurso das nossas ações, suscitamos fenómenos cuja própria existência é impossível, segundo os nossos métodos padrão de interpretação (que no fundo são um modo de atribuir significado motivacional a eventos). A exploração destes novos fenómenos, e a integração das nossas descobertas no nosso conhecimento, por vezes implica uma reconceptualização desse conhecimento⁴³ (e consequente re-exposição ao desconhecido, já sem a inibição do nosso modo de classificação)⁴⁴. Isto significa que simples movimento do presente para o futuro por vezes é interrompido por uma rutura e uma reformação completas, uma reconstituição do que o presente é e do que o futuro *deveria ser*. A ascensão do indivíduo, por assim dizer, é pontuada por períodos de dissolução e renascimento⁴⁵. O modelo mais geral de adaptação humana – conceptualizado muito simplesmente como *estado estável, quebra, crise, reparação*⁴⁶ – acaba assim por se parecer com a **Figura 4: Adaptação Revolucionária**. Os procedimentos de adaptação revolucionária, postos em ação e representados, subjazem a diversos fenómenos culturais que vão dos ritos de iniciação “primitiva”⁴⁷ às conceções de sofisticados sistemas religiosos⁴⁸. Na verdade, as nossas próprias culturas erigem-se sobre os alicerces de uma única grande história: *paraíso, encontro com o caos, queda e redenção*.

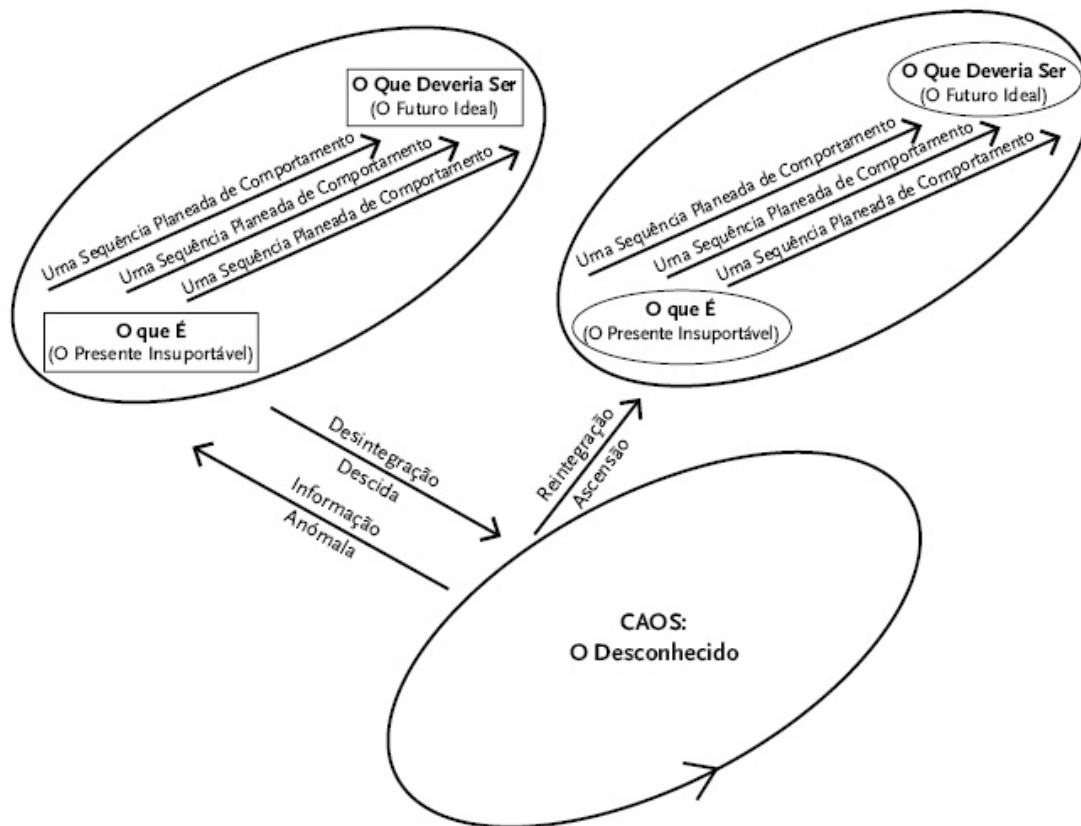


FIGURA 4: Adaptação Revolucionária

Um mês depois de ter sido despedido, uma nova ideia surge-lhe na cabeça. Embora nunca se tivesse permitido admiti-lo, não gostava do seu emprego. Só o tinha aceiteado porque sentia que era o que se esperava si. Nunca se tinha dedicado por completo àquele trabalho, porque na verdade queria fazer outra coisa – algo que as outras pessoas consideravam arriscado ou insensato. Tomou uma decisão errada há muito tempo. Talvez precisasse de que isto estourasse para voltar ao caminho certo. Começa a imaginar um novo futuro – um em que não está tão “seguro”, talvez, mas em que faz o que realmente quer fazer. A possibilidade de sono sem perturbações regressa, e recomeça a comer como deve ser. Anda mais calado, menos arrogante, mais tolerante – exceto nos momentos de maior fraqueza. Outras pessoas fazem comentários, alguns de admiração, outros de inveja, acerca da mudança que pressentem em si. É um homem a recuperar de uma longa doença – um homem renascido.

A FUNÇÃO NEUROPSICOLÓGICA: A NATUREZA DA MENTE

É razoável encarar o mundo, como fórum para ação, como um “lugar” – um lugar composto pelo familiar e pelo alheio numa

eterna justaposição. Na verdade, o cérebro é constituído, em grande parte, por dois subsistemas, adaptados para ação nesse lugar. O hemisfério direito, em termos gerais, responde à novidade com cautela e uma rápida formação de hipóteses. O hemisfério esquerdo, pelo contrário, tem tendência a manter-se ao comando quando as coisas – isto é, coisas explicitamente categorizadas – se desenrolam de acordo com o plano. O hemisfério direito faz retratos rápidos, globais, metafóricos, baseados em valência, de coisas novas; o esquerdo, com a sua maior capacidade para o pormenor, torna tais retratos explícitos e verbais. Assim, a capacidade exploratória do cérebro “constrói” o mundo do familiar (o conhecido) do mundo do alheio (o desconhecido).

Quando o mundo permanece conhecido e familiar – isto é, quando as nossas crenças mantêm a sua validade –, as nossas emoções continuam sob controlo. Quando o mundo subitamente se transforma em algo novo, contudo, as nossas emoções desregulam-se, mantendo a novidade relativa dessa transformação, e nós vemo-nos obrigados a retirar-nos ou a explorar de novo.

A Valência das Coisas

“Qualquer pessoa que considere os impulsos básicos do homem [...] descobrirá que todos têm feito filosofia a dada altura – e que cada um deles gostaria imenso de se representar como propósito derradeiro da existência e como *mestre* legítimo de todos os outros impulsos. Pois todos os impulsos querem ser mestres – e tentam filosofar *nesse espírito*.”⁴⁹

“É verdade que o homem foi criado para servir os deuses, que, em primeiro lugar, precisavam de ser alimentados e vestidos.”⁵⁰

Podemos fazer uma lista de bens e males *gerais*, que podem parecer razoáveis a outros, porque tendemos a fazer juízos de significado de formas relativamente padronizadas e previsíveis. A comida, para dar um exemplo simples, é *boa*, partindo do princípio de que seja preparada de modo agradável ao paladar, enquanto uma pancada na cabeça é *má*, na proporção direta da força com que seja dada. A lista de bens e males gerais pode ser ampliada com pouco esforço. Água, abrigo, calor e contacto sexual são bons; doenças, secas, fomes e conflitos são maus. As

similaridades essenciais dos nossos juízos de valor podem facilmente levar-nos a concluir que a bondade ou maldade de coisas ou situações é algo mais ou menos fixo. Contudo, a existência da interpretação subjetiva – e os seus efeitos na avaliação e no comportamento – complicam esta imagem simples. Trabalharemos, despenderemos energia e superaremos obstáculos para obter um bem (ou para evitar algo mau). Mas não trabalharemos por comida, pelo menos não muito, se tivermos comida suficiente; não trabalharemos por sexo, se estivermos satisfeitos com os nossos níveis atuais de atividade sexual; e poderemos dar-nos por satisfeitos passando fome, se isso significar que o nosso inimigo morrerá de fome. As nossas previsões, expectativas e desejos condicionam as nossas avaliações a um grau que, em última instância, é impossível de especificar. As coisas não têm qualquer significado *fixo*, apesar da nossa capacidade de generalizar acerca do seu valor. São as nossas preferências pessoais, portanto, que determinam a importância do mundo (mas tais preferências têm condições!).

O significado que atribuímos a objetos ou situações não é estável. O que é importante para um homem não é necessariamente importante para outro; de igual modo, as necessidades e os desejos da criança diferem dos do adulto. O significado das coisas depende, num grau profundo e basicamente indeterminável, da relação dessas coisas com o objetivo que temos atualmente em mente. O significado muda quando os objetivos mudam. Tal mudança transforma necessariamente as expectativas contingentes e os desejos que acompanham esses objetivos. Vivemos “coisas” pessoal e idiossincraticamente, apesar de um acordo interpessoal alargado acerca do valor das coisas. Os objetivos que procuramos individualmente – os resultados que esperamos e desejamos como indivíduos – determinam o sentido da nossa experiência. O psicoterapeuta existencialista Viktor Frankl relata uma história das suas experiências como prisioneiro de um campo de morte nazi que sublinha bem esta noção:

Vejam como exemplo algo que aconteceu na nossa viagem de Auschwitz até ao campo afiliado com Dachau. Íamos ficando cada vez mais tensos à medida que nos aproximávamos de certa ponte sobre o Danúbio, que o comboio teria de atravessar para chegar a Mauthausen, segundo o que diziam companheiros de

viagem experientes. Os que nunca viram algo similar não podem imaginar a dança de alegria executada na carruagem pelos prisioneiros ao verem que o nosso transporte não atravessava a ponte e, em vez disso, ia “apenas” para Dachau.

E, mais uma vez, o que aconteceu quando chegámos a esse campo, depois de uma viagem que durou dois dias e três noites? Não houvera espaço suficiente para que toda a gente se agachasse no chão da carruagem ao mesmo tempo. A maior parte de nós tivera de fazer toda a viagem de pé, enquanto alguns se revezavam a acocorar-se na pouca palha ensopada de urina humana. Quando chegámos, a primeira notícia importante que recebemos de prisioneiros mais antigos foi que aquele campo comparativamente pequeno (tinha uma população de 2500 prisioneiros) não tinha “forno”, não tinha crematório, não tinha gás! Isso significava que uma pessoa que se tivesse tornado “Moslem” [incapaz de trabalhar] não podia ser levada diretamente para a câmara de gás, tendo antes de esperar que um tal “comboio de doentes” fosse preparado para regressar a Auschwitz. Esta alegre surpresa deixou-nos a todos de bom humor. O desejo do guarda sénior do nosso casebre em Auschwitz tornara-se realidade: tínhamos chegado, tão depressa quanto possível, a um campo que não tinha uma “chaminé” – ao contrário de Auschwitz. Rimo-nos e contámos piadas apesar de, e durante, tudo aquilo que tivemos de suportar ao longo das horas seguintes.

Quando os recém-chegados foram contados, faltava um de nós. Por isso, tivemos de esperar à chuva e ao vento frio até o homem em falta ser encontrado. Acabaram por descobri-lo numa cabana, onde tinha adormecido de exaustão. Então a chamada foi transformada num desfile de castigo. Ao longo de toda a noite e até altas horas da manhã seguinte, tivemos de ficar ao relento, gelados e ensopados até aos ossos, depois do esforço da longa viagem. Não obstante, todos estávamos muito satisfeitos! Não havia chaminé naquele campo e Auschwitz estava bem longe.⁵¹

Nada instila terror e medo como um campo de concentração – a menos que o campo encontrado seja melhor do que o campo esperado. As nossas

esperanças, os nossos desejos e vontades – que são sempre condicionais – definem o contexto no qual as coisas e situações com que nos deparamos assumem determinado significado; definem até o contexto no qual compreendemos “coisa” ou “situação”. Presumimos que as coisas têm um significado mais ou menos fixo, porque partilhamos uma “condição” mais ou menos fixa com os outros – pelo menos, com os outros que nos são familiares, que partilham as nossas presunções e mundivisões. As coisas (culturalmente determinadas) que tomamos como garantidas – e que são, por conseguinte, invisíveis – determinam as nossas reações afetivas a “estímulos ambientais”. Assumimos que tais coisas sejam atributos permanentes do mundo; mas não são. As nossas situações – e, logo, os nossos “contextos de interpretação” – podem mudar drasticamente, a qualquer momento. Não há dúvida de que somos bem-aventurados (e, por regra, ignoramos tal ventura) quando não mudam.

Não é possível determinar finalmente como ou se uma coisa é significativa observando as *características objetivas* dessa coisa. O valor não é invariável, ao contrário da realidade objetiva; para mais, não é possível derivar um *deve* de um *é* (é esta a “falácia naturalista” de David Hume). É possível, porém, determinar o significado condicional de uma coisa, observando como o comportamento (o comportamento próprio, ou o de outrem) se conduz na presença dessa coisa (ou na sua ausência). “Coisas” (objetos, procedimentos) emergem – em experiência subjetiva, pelo menos – como consequência de comportamentos. Digamos, à laia de exemplo, que o comportamento “a” produz o fenómeno “b” (recordando-nos sempre de que estamos a falar de comportamento num dado contexto). Consequentemente, o comportamento “a” aumenta de frequência. Pode deduzir-se, então, que o fenómeno “b” é considerado positivo pelo agente observado, no “contexto” particular que constitui a situação observada. Se o comportamento “a” diminuir de frequência, a conclusão oposta pode ser razoavelmente alcançada. O agente observado considera que “b” é negativo.

O psicólogo comportamentalista B. F. Skinner definiu originalmente um reforço como um estímulo que produzia uma alteração na frequência de determinado comportamento⁵². Não queria prender-se com os porquês e as razões do reforço, preferindo trabalhar antes por definição. Se um estímulo aumentasse a frequência com que certo comportamento se

manifestava, era positivo. Se diminuísse a frequência desse comportamento, era negativo. Claro que Skinner reconhecia que a valência de determinado estímulo dependia do contexto. Um animal tinha de ser “privado de alimento” (em termos leigos, *ter fome*) para o alimento poder ser usado como reforço positivo. E, à medida que o animal se tornava menos privado de alimento, a valência e a potência do reforço *alimento* diminuía.

Skinner acreditava que discussões acerca do estado interior de um animal (ou de um ser humano) eram desnecessárias. Conhecendo-se o historial de reforços de um animal, era possível determinar que “estímulos” mais provavelmente teriam valência positiva ou negativa. O problema fundamental deste argumento prende-se com a parcimónia. É impossível conhecer o “historial de reforços” de um animal – sobretudo se esse animal for tão complexo e longo como um ser humano. Isto equivale a dizer: “é preciso saber tudo o que alguma vez aconteceu àquele animal”; análogo à velha afirmação determinista de que “sabendo a posição presente e o ímpeto de todas as partículas no universo, seria possível determinar todas as futuras posições e ímpetos”. Não é possível conhecer todas as posições e todos os ímpetos presentes: os problemas de medição são intransponíveis e, seja como for, o princípio da incerteza torna-o impossível. De igual forma, não se tem acesso ao “historial de reforços” e, mesmo que se tivesse, medi-lo alterá-lo-ia. (Não pretendo estabelecer uma declaração formal de “incerteza” para a psicologia; apenas crio aquilo que espero ser uma analogia útil.)

Skinner debruçava-se sobre este problema limitando o âmbito do seu estudo a situações experimentais *tão simples que só o historial imediato de reforços representava um papel determinante do contexto*. Este limite “implícito” permitia-lhe contornar a questão fundamental e criar generalizações impróprias. Não importava como um rato se tivesse relacionado com a mãe seis meses antes, se fosse deixado suficientemente “privado de alimento”. O facto (a curto prazo) da privação de alimento, por exemplo, superava diferenças individuais entre ratos – pelo menos na condição experimental em causa – e podia, assim, ser utilmente ignorada. Similarmente, fazendo seres humanos passar fome, é possível ter uma certeza razoável de que ficarão preocupados com comida. No entanto, mesmo neste caso extremo, não é possível prever como tal preocupação se

manifestará, ou que considerações (éticas) poderão representar um papel intermédio ou até determinante. Aleksandr Soljenítsin estudou esta mesma questão durante o tempo que passou no “Arquipélago Gulag” (o sistema soviético de campos de prisioneiros):

No campo de Samarka, em 1946, um grupo de intelectuais viu-se projetado até às fronteiras da morte; eram atormentados pela fome, o frio, um trabalho sobre-humano, privados até de sono por falta de um lugar para dormir, pois não haviam sido construídos ainda aqueles barracões de solo duro. Iriam cometer furtos? Denunciar? Lamentar-se da vida perdida? Não! Sabiam que a morte se achava muito próxima, seria uma questão de dias e não de semanas, e eis como passaram os últimos instantes das suas horas noturnas, sentados no abrigo de uma parede: Timofeiev-Ressovski organiza um simpósio e eles apressam-se a comunicar uns aos outros o que cada um é o único a saber; fazem-se, mutuamente, as últimas confidências. O padre Sabellius fala-lhes da “morte imaculada”, um sacerdote, diplomado pela Academia Eclesiástica, discorre sobre patrística; um outro padre evoca os dogmas e os cânones; um especialista fala sobre os princípios energéticos do futuro; um economista de Leninegrado explica a razão por que, à falta de ideias novas, não se conseguiram lançar as bases da economia soviética; quanto a Timofeiev-Ressovski, entretém-nos falando sobre os princípios da microfísica. De um simpósio para outro, vão faltando participantes (que já se encontram no necrotério).

Quem se interessa por estas questões, sentindo já a aproximação da morte, é um autêntico intelectual!⁵³

A experiência passada – aprendizagem – não se limita a *condicionar*; além disso, tal experiência determina a natureza precisa do quadro de referência ou contexto que impactará na análise de determinada situação. Este quadro cognitivo de referência age como o *intermediário* entre a aprendizagem anterior, a experiência presente e o desejo futuro. Este intermediário é um objeto válido de exploração científica – um fenómeno real na medida em que qualquer coisa abstrata é real – e é bem mais parcimonioso e acessível, como tal fenómeno, do que a soma total simples não-interpretada (e não-mensurável, seja como for) do historial de

reforços. Os quadros de referência, influenciados na sua estrutura pela aprendizagem, especificam a valência da experiência continuada; determinam o que pode ser visto, em determinado tempo e lugar, como bom, mau ou indiferente. Para mais, inferências acerca da natureza do quadro de referência que governa o comportamento dos outros (isto é, olhar para o mundo através dos olhos de outro) podem produzir resultados mais úteis, mais amplamente generalizáveis (como “percepções” da “personalidade” de outrem) e menos exigentes de recursos cognitivos do que tentativas de compreender os pormenores de dado historial de reforços.

A valência pode ser positiva ou negativa, como os primeiros comportamentalistas notaram. O positivo e o negativo não são pontos opostos de um *continuum*, porém – não de uma forma linear⁵⁴. Os dois “estados” parecem ortogonais, embora (talvez) mutuamente inibitórios. Para mais, o positivo e o negativo não são simples: cada um pode ser subdividido, de forma mais ou menos satisfatória, pelo menos uma vez. Coisas avaliadas como positivas, por exemplo, podem ser *satisfatórias* ou *promissoras* (podem servir como recompensas de consumo ou de incentivo, respetivamente)⁵⁵. Muitas coisas satisfatórias são consumíveis, num sentido literal, como acima descrito. A comida, por exemplo, é uma recompensa consumível para quem tem fome – o que significa que é avaliada, nessas circunstâncias, como uma satisfação. De igual forma, a água satisfaz o indivíduo privado de líquido. O contacto sexual é recompensador para os desejosos e o calor é sedutor para quem não tem abrigo. Por vezes, estímulos mais complexos também são satisfatórios ou recompensadores. Tudo depende do que se deseja no momento e de como esse desejo se apresenta. Uma ligeira reprimenda verbal pode perfeitamente desencadear sentimentos de alívio no indivíduo que espera um pesado castigo físico – o que é o mesmo que dizer que *a ausência de um castigo* pode servir de forma bastante eficaz como recompensa (é, de facto, a recompensa preferida pelos tiranos). Independentemente da forma que assumam, satisfações obtidas produzem saciedade, calma e prazer sonolento, além de cessação (temporária) dos comportamentos dirigidos a esse fim em particular – se bem que comportamentos que culminam numa conclusão satisfatória tenham maior probabilidade de se manifestar, no futuro, quando o desejo “instintivo” ou “voluntário” reemergir.

As promessas, também positivas, podem ser consideradas como mais significativas *abstratamente* do que satisfações, já que indicam potencial, e não realidade. As promessas – sinais de recompensas consumíveis ou de satisfações – indicam a obtenção iminente de algo desejável ou potencialmente desejável. Contudo, a sua qualidade mais abstrata não as torna secundárias, nem *necessariamente aprendidas*, como outrora se pensava; não raro, a nossa reação a satisfação potencial é tão básica ou primária como a nossa reação à satisfação propriamente dita. Promessas (sinais de satisfação) têm sido vistas, tecnicamente, como recompensas de incentivo, pois induzem *locomoção em frente* – que não é mais do que movimento na direção do lugar que o sinal indica ser onde a satisfação ocorrerá⁵⁶. Curiosidade⁵⁷, esperança⁵⁸ e prazer excitado tendem a acompanhar a exposição a sinais de recompensa (e são associados à subsequente locomoção em frente)⁵⁹. Comportamentos que produzem promessas – como os que resultam em satisfações – também aumentam de frequência com o passar do tempo⁶⁰.

Coisas avaliadas negativamente – que têm uma estrutura que espelha a das suas contrapartes positivas – podem ser *punitivas* ou *ameaçadoras*⁶¹. Os castigos – um grupo diverso de estímulos ou contextos, como definidos imediatamente em seguida – parecem ter, todos eles, uma característica comum (pelo menos da perspectiva da teoria apresentada neste manuscrito): indicam a impossibilidade temporária ou final de se implementar um ou mais meios de se obter um ou mais fins. Alguns estímulos são sentidos quase universalmente como punitivos, pois o seu surgimento indica uma probabilidade reduzida de se prosseguir praticamente qualquer plano imaginável – de se obter quase qualquer satisfação, ou potencial futuro desejável. A maior parte das coisas ou situações que causam danos corporais recai nesta categoria. Em termos mais gerais, os castigos podem ser encarados como estados involuntários de privação (de comida, de água, de temperatura ideal⁶², ou de contacto social⁶³); como desapontamentos⁶⁴ ou frustrações⁶⁵ (que são *ausências de recompensas esperadas*)⁶⁶, e como estímulos suficientemente intensos para produzirem danos nos sistemas com que se deparam. Os castigos detêm a ação ou induzem retirada ou fuga (locomoção para trás)⁶⁷, e criam o estado emocional comumente conhecido como *dor* ou *sofrimento*. Os comportamentos que culminam em castigo e subsequente sofrimento

tendem a *extingir-se* – a diminuir de frequência, com o passar do tempo⁶⁸.

As ameaças, que também são negativas, indicam potencial, tal como as promessas – mas potencial para castigo, para dor, para mágoa. As ameaças – sinais de castigo – são estímulos que indicam maior probabilidade de castigo e sofrimento⁶⁹. As ameaças são abstratas, como as promessas; contudo, à semelhança das promessas, *não são necessariamente secundárias ou aprendidas*⁷⁰. Fenómenos inesperados, por exemplo – que constituem ameaças espontaneamente reconhecíveis – fazem-nos parar e provocam-nos *ansiedade*⁷¹. O mesmo se poderá argumentar quanto a certos estímulos inatos de medo – como cobras⁷². Comportamentos que culminam na produção de sinais punitivos – que criam situações caracterizadas por ansiedade – tendem a diminuir de frequência com o passar do tempo (muito à semelhança dos que produzem castigo imediato)⁷³.

As satisfações e os seus sinais são *bons*, em termos simples; os castigos e as ameaças são *maus*. Tendemos a avançar⁷⁴ (a sentir esperança, curiosidade, alegria) e depois a consumir (a fazer amor, a comer, a beber) na presença de coisas boas; e a parar (e sentir-nos ansiosos) e depois recuar, andar para trás (e sentir dor, desapontamento, frustração, solidão) quando enfrentamos coisas de que não gostamos. Na situação mais básica – quando sabemos o que estamos a fazer, quando nos dedicamos a algo familiar – estas tendências fundamentais bastam. As nossas situações concretas, contudo, são quase sempre mais complexas. Se as coisas ou situações fossem mera ou simplesmente positivas ou negativas, boas ou más, não teríamos de fazer juízos em relação a elas, não teríamos de pensar no nosso comportamento e como e quando deveria ser modificado – na verdade, não teríamos de *pensar* de todo. Vemo-nos deparados, contudo, com o problema constante de ambivalência de sentido, o que quer dizer que uma coisa ou situação pode ser simultaneamente boa e má (ou boa de duas formas contraditórias; ou má, de duas formas contraditórias)⁷⁵. Um *cheesecake*, por exemplo, é *bom* quando considerado a partir da perspetiva de privação de alimento ou fome, mas *mau* quando considerado a partir da perspetiva de desejabilidade social e da figura esbelta que tal desejabilidade exige. O menino que aprendeu recentemente a usar o bacio e que acaba de molhar a

cama poderá sentir, em simultâneo, satisfação pela obtenção de um objetivo biológico vital e apreensão devido à provável consequência socialmente construída que tal satisfação provocará. Tudo tem um custo e esse custo tem de ser considerado quando se avalia o significado de algo. O significado depende do contexto; os contextos – histórias, em suma – constituem objetivos, desejos, vontades. É inconveniente, da perspectiva da adaptação sem conflitos, que tenhamos muitos objetivos – muitas histórias, muitas visões do futuro ideal – e que a tentativa de alcançar um deles interfira frequentemente com a nossa probabilidade (ou a probabilidade de outrem) de obter outro.

Solucionamos o problema dos sentidos contraditórios interpretando o valor das coisas a partir dos confins das nossas histórias – que são mapas ajustáveis de experiência e potencial, cujos conteúdos específicos são influenciados pelas exigências do nosso ser físico. Os nossos sistemas nervosos centrais são compostos por muitos sistemas “intrínsecos” ou automatizados, responsáveis pela regulação biológica – manter a homeostasia da temperatura, garantir o consumo calórico adequado e monitorizar níveis de dióxido de carbono no sangue (por exemplo). Cada um destes subsistemas tem uma função. Caso essa função não seja executada durante determinado período, todo o jogo para, talvez de forma permanente. Então, nada se concretiza. Por conseguinte, para sobrevivermos, *temos* de executar certas ações. Isto não quer dizer, todavia, que os nossos comportamentos sejam *determinados* – pelo menos, não de qualquer forma simplista. Os subsistemas que mapeiam a nossa estrutura partilhada – responsáveis, quando operativos, pelos nossos instintos (sede, fome, alegria, desejo, zanga, etc.) – não aparecem para tomarem diretamente o controlo do nosso comportamento, não nos transformam em autómatos comandados. Em vez disso, influenciam-nos as fantasias, os planos, e alteram e modificam o conteúdo e a importância comparativa dos nossos objetivos, dos nossos futuros ideais (concebidos em comparação com os nossos presentes “insuportáveis”, tais como são atualmente construídos).

Cada subsistema básico tem a sua imagem singular e particular do que constitui o ideal – o objetivo mais válido em determinado momento. Se alguém não comer há vários dias, a sua visão do futuro (imediatamente) desejável incluirá provavelmente a imagem de comida. Similarmente, uma

pessoa que tenha estado privada de água provavelmente terá como objetivo beber. Partilhamos uma estrutura biológica fundamental, como seres humanos, pelo que tendemos a concordar, em termos gerais, em relação ao que deve ser considerado valioso (pelo menos num contexto específico). O que isto significa, essencialmente, é que podemos fazer estimativas *probabilísticas* acerca das coisas que determinado indivíduo (e dada cultura) poderão considerar desejáveis em qualquer altura. Para mais, podemos aumentar a exatidão das nossas estimativas através de privação programada (porque tal privação especifica um contexto interpretativo). Não obstante, nunca podemos *ter a certeza*, no decurso normal de acontecimentos, do que quererá ao certo uma pessoa.

O juízo do significado de coisas ou situações vai-se complicando cada vez mais quando a concretização de um objetivo biologicamente predicado interfere com a busca ou a concretização de outro⁷⁶. A que fim deveríamos devotar as nossas ações, por exemplo, quando nos sentimos simultaneamente desejosos e culpados, ou quando temos frio, sede e medo? E se a única forma de obter comida for roubando-a, digamos, a alguém igualmente esfomeado, fraco e dependente? Como se guia o nosso comportamento quando os nossos desejos competem entre si – isto é, quando querer uma coisa torna provável que percamos outra ou várias outras? Não há qualquer motivo para partirmos do princípio, afinal, de todos os nossos subsistemas especializados cheguem a acordo, em determinada altura, acerca do que constitui o “bem” mais imediatamente desejável. Esta falta de facilidade de acordo torna-nos *intrinsecamente propensos a conflito intrapsíquico* e à desregulação afetiva (emocional) que lhe está associada. Manipulamos os nossos ambientes e as nossas crenças para responder a este conflito – alteramo-nos, ou às coisas à nossa volta, para aumentarmos a esperança e a satisfação, e para diminuir o medo e a dor.

Cabe aos sistemas corticais “superiores” – as porções executivas filogeneticamente mais recentes, mais “avançadas”, do cérebro⁷⁷ – julgar o valor relativo de estados desejados (e, de igual modo, determinar a ordem adequada para a manifestação de meios)⁷⁸. Estes sistemas avançados têm de ter em conta todos os estados de desejo, idealmente, e determinar o caminho apropriado para a expressão de tal desejo. Tomamos *decisões* acerca do que deve ser considerado de valor em determinado momento,

mas os sistemas neurológicos que nos mantêm vivos, que são unicamente responsáveis pela nossa manutenção, em diferentes aspetos, têm voz nestas decisões – todos têm voto na matéria. Cada parte de nós, reino que somos, depende da operação sadia de todas as outras partes. Ignorar um bem, por conseguinte, é arriscar tudo. Ignorar as necessidades de um subsistema necessário é meramente garantir que falará mais tarde com a voz do injustamente oprimido; é garantir que, inesperadamente, nos agarrará a fantasia e fará do futuro algo imprevisível. Os nossos “caminhos ideais”, portanto, devem ser adequadamente *inclusivos*, da perspetiva da nossa comunidade interna, da nossa fisiologia básica. As avaliações e ações de outros, além disso, influenciam-nos os estados pessoais de emoção e motivação, à medida que procuramos concretizar os nossos objetivos individuais, inevitavelmente, num contexto social. O objetivo, *grosso modo*, para o qual os nossos sistemas superiores trabalham deve assim ser a construção de um estado em que todas as nossas necessidades e as dos outros se suprem em simultâneo. Este objetivo maior, a que, em teoria, todos aspiramos, é uma fantasia complexa (e não raro implícita) – uma visão ou mapa da terra prometida. Este mapa, esta história – este *quadro de referência* ou *contexto de interpretação* – é o futuro (ideal), contrastado necessariamente com o presente (insuportável), e inclui planos concretos, concebidos para transformar o segundo no primeiro. Os significados mutáveis que constituem as nossas vidas dependem, pela sua natureza, da estrutura explícita deste contexto interpretativo.

Selecionamos o que *devemos* valorizar dentre as coisas que *temos* de valorizar. As nossas seleções são, deste modo, previsíveis, num sentido lato. Assim tem de ser, já que executamos certas ações para vivermos. Porém, a previsibilidade é limitada. O mundo é suficientemente complexo para que não só um dado problema possa ter várias soluções válidas, mas também para que a própria definição de “solução” possa variar. As escolhas particulares mais apropriadas ou prováveis das pessoas, incluindo-nos, não podem (sob circunstâncias normais, pelo menos) ser determinadas de antemão com exatidão. Não obstante, apesar da nossa ignorância final e inerradicável, agimos – julgando de momento a momento o que é considerado merecedor de esforço, determinando o que pode ser ignorado, pelo menos temporariamente, durante esse esforço.

Somos capazes de agir e de produzir os resultados que desejamos porque fazemos *juízos de valor*, usando toda a informação à nossa disposição. Determinamos que vale a pena ter uma coisa, em dada altura e em dado local, e fazemos da posse dessa coisa o nosso objetivo. E, assim que determinada coisa se tornou o nosso objetivo – independentemente do que seja –, essa coisa *parece adotar o significado de satisfação (de recompensa consumível)*. Parece suficiente que algo seja realmente *considerado* valioso para que adote o aspeto emocional de valor. É assim que os nossos sistemas verbais-cognitivos de ordem superior nos regulam as emoções. É por este motivo que podemos jogar ou trabalhar para fins “meramente simbólicos”, é por esta razão que o drama e a literatura⁷⁹ (e até eventos desportivos) podem ter efeitos indiretos tão profundos em nós. O mero facto de algo ser desejado, contudo, não implica necessariamente que obtê-lo sustente a vida (como uma “verdadeira” satisfação poderia sustentar) – ou que essa consideração pura o transforme em algo que não é. Torna-se por conseguinte necessário (caso se deseje existir, claro) construir objetivos – modelos do futuro desejado – que sejam *razoáveis* a partir da perspetiva da experiência anterior, enraizada em necessidade biológica. Tais objetivos têm em linha de conta a necessidade de suportar as nossas limitações intrínsecas; de satisfazer os nossos subsistemas biológicos herdados; de aplacar aqueles “deuses” transpessoais que exigem eternamente roupa e alimento.

O facto de os objetivos *deverem* ser razoáveis não significa que tenham de o ser ou que o sejam (pelo menos, a curto prazo), ou que o que constitui “razoável” possa ser determinado com facilidade ou finalidade. O manjar de um homem é o veneno de outro; o conteúdo do futuro ideal (e do presente interpretado) pode variar e de facto varia drasticamente de indivíduo para indivíduo. Uma anorética, por exemplo, transforma em objetivo uma emaciação de figura que poderá bem ser incompatível com a vida. Em consequência, encara a comida como algo a ser evitado – como algo punitivo ou ameaçador. Esta crença não a protegerá de passar fome, embora lhe afete poderosamente a determinação a curto prazo quanto à valência do chocolate. O homem obcecado com o poder poderá sacrificar tudo – incluindo a família – para saciar a sua ambição acanhada. A consideração empática pelos outros, uma questão que consome tempo, apenas lhe obsta ao progresso no que concerne às coisas que considera de

valor superior. Assim, a sua fé no valor do seu progresso transforma em ameaça e frustração até o amor. As nossas crenças, em suma, podem alterar-nos as reações a tudo – mesmo a coisas tão primárias ou fundamentais como comida e família. Permanecemos indeterminadamente tolhidos, porém, pelos nossos limites biológicos.

É particularmente difícil especificar o valor de uma ocorrência quando tem um sentido, a partir de determinado quadro de referência (em relação a dado objetivo) e um outro sentido, até mesmo oposto, a partir de outro quadro igualmente ou mais importante e relevante. Os estímulos que existem desta forma constituem *problemas de adaptação por resolver*. Apresentam-nos um mistério, que é o que fazer na sua presença (se havemos de nos deter, consumir, parar, avançar ou recuar, no nível mais básico; se havemos de nos sentir ansiosos, satisfeitos, magoados ou esperançosos). Algumas coisas ou situações poderão ser evidentemente satisfatórias ou punitivas, pelo menos a partir do atual “quadro de referência” existente, e poderão conseqüentemente ser vistas (valorizadas, alvo de ação) de uma forma descomplicada. Outras coisas e situações, todavia, permanecem peçadas de sentidos contraditórios e indeterminados. (Muitas coisas, por exemplo, são satisfatórias ou promissoras a curto prazo, mas punitivas a médio ou longo prazo.) Tais circunstâncias proporcionam evidência de que os nossos sistemas de avaliação ainda não são suficientemente sofisticados para promover uma adaptação completa – demonstram-nos incontrovertidamente que os nossos procedimentos de avaliação ainda são incompletos:

Um cérebro numa arca encontra-se ao comando de um elétrico desembestado que se aproxima de uma encruzilhada nos carris. O cérebro está ligado ao elétrico de tal maneira que pode determinar que rota este tomará. Só há duas opções: o lado direito da encruzilhada, ou o esquerdo. Não há como descarrilar ou travar o elétrico, e o cérebro tem noção disto. Do lado direito da pista encontra-se um único trabalhador das linhas férreas, Jones, que definitivamente morrerá se o cérebro encaminhar o elétrico para a direita. Se Jones viver, matará cinco homens para salvar trinta órfãos (um dos homens que matará planeia destruir uma ponte que o autocarro dos órfãos atravessará nessa noite). Um dos órfãos que morrerá crescerá e tornar-se-ia um tirano

que levaria homens bons e utilitários a fazer coisas más, enquanto outro se teria tornado John Sununu, e um terceiro inventaria o mecanismo moderno de abertura de latas.

Se o cérebro na arca optar pelo lado esquerdo da encruzilhada, o elétrico irá sem dúvida atingir e matar outro ferroviário, chamado Leftie, e atingirá e matará dez corações a bater que teriam sido transplantados para dez pacientes do hospital local, os quais, sem corações doados, morrerão. Estes são os únicos corações disponíveis, e o cérebro tem consciência disso. Se o ferroviário do lado esquerdo viver, também ele matará cinco homens – na verdade, os mesmos cinco que o trabalhador da direita mataria. Contudo, Leftie irá matar esses cinco como consequência accidental de salvar dez outros homens: inadvertidamente, matá-los-á ao acorrer ao hospital local com os dez corações para transplante. Outro resultado do ato de Leftie será que o autocarro de órfãos ver-se-á poupado. Entre os cinco homens mortos por Leftie encontra-se o homem responsável por colocar o cérebro ao comando do elétrico. Se os dez corações e Leftie forem mortos pelo elétrico, os dez pacientes que poderiam receber os transplantes morrerão e os seus rins serão usados para salvar as vidas de vinte pacientes que aguardam por um rim; destes, quando crescerem, um encontrará a cura para o cancro e outro será Hitler. Há outros rins e máquinas de diálise disponíveis, mas o cérebro não tem conhecimento disso.

Assuma que a escolha do cérebro, qualquer que venha a ser, servirá como exemplo para outros cérebros em arcas e que, assim sendo, os efeitos da sua decisão serão amplificados. Assuma também que, caso o cérebro escolha o lado direito da encruzilhada, uma guerra injusta isenta de crimes de guerra será desencadeada, enquanto, se escolher o lado esquerdo, uma guerra justa pejada de crimes de guerra terá lugar. Para mais, há um demónio cartesiano intermitentemente ativo a enganar o cérebro de tal maneira que este nunca tem a certeza de estar a ser enganado.

Pergunta: em termos éticos, o que deverá o cérebro fazer?⁸⁰

Não podemos agir de duas formas ao mesmo tempo – não podemos avançar e recuar, não podemos parar e ir, em simultâneo. Perante estímulos cujo sentido seja indeterminado, ficamos, portanto, em conflito. Tal conflito tem de ser resolvido antes de ação adaptativa poder ter lugar. Na verdade, só podemos fazer uma coisa de cada vez, embora possamos ser motivados por circunstâncias confusas, ameaçadoras, perigosas ou imprevisíveis a tentarmos várias coisas incomensuráveis em simultâneo.

Território Inexplorado: Fenomenologia e Neuropsicologia

O dilema de sentidos contraditórios e simultâneos só pode ser *solucionado* de duas formas relacionadas entre si (embora possa ser evitado de muitas outras). Podemos *alterar os nossos comportamentos*, na situação difícil, de tal maneira que os nossos comportamentos já não produzam consequências que não desejemos ou não consigamos interpretar. Em alternativa, podemos *reenquadrar os nossos contextos de avaliação* (os nossos objetivos e as nossas interpretações do presente), de maneira a que já não produzam implicações paradoxais, em relação ao significado de dada situação. Estes procedimentos de modificação comportamental e de reenquadramento constituem *atos de reavaliação custosa*, o que significa reconsideração meticulosa e exploratória do que antes se julgou apropriado ou importante.

Coisas ou situações com significados indeterminados desafiam, por isso, a nossa competência adaptativa; obrigam-nos a reavaliar as nossas circunstâncias atuais e alteram-nos os comportamentos vigentes. Tais circunstâncias surgem quando algo que temos sob controlo, de uma perspetiva, é problemático ou está de alguma forma fora de controlo, visto de outra. Fora de controlo significa, de forma muito básica, imprevisível: uma coisa ultrapassa-nos quando as nossas interações com ela produzem fenómenos cujas propriedades não puderam ser determinadas de antemão. Ocorrências inesperadas ou novas, que emergem quando os nossos planos não correm como esperávamos, constituem assim um subconjunto importante – talvez o mais importante – da classe mais abrangente de estímulos de significado indeterminado. Algo inesperado, ou novo, ocorre necessariamente em relação àquilo que é conhecido; é sempre identificado e avaliado em relação ao nosso plano operativo atual [o que é o mesmo que dizer que uma coisa conhecida num lugar inesperado (ou numa altura inesperada) é, afinal, uma coisa *desconhecida*]. A mulher de um marido

adúltero, por exemplo, é-lhe bem-conhecida, talvez, quando está em casa. Ela, e o comportamento dela, constituem *território explorado*. Ela torna-se um fenómeno de uma índole completamente diferente, contudo, da perspectiva do afeto (e da implicação para resultado comportamental) se aparecer inesperadamente no quarto do motel preferido do marido, a meio de um encontro amoroso. O que fará o marido, na presença da mulher, quando ela o surpreender? Em primeiro lugar, o mais provável é que fique chocado – e depois arranjará uma história que dê sentido ao seu comportamento (se for capaz, sem tempo para se preparar). Tem de pensar algo novo, *fazer algo que nunca tinha feito*. Tem de lidar com a mulher, que julga ter enganado – a mulher, cuja mera presença inesperada no motel é prova do seu mistério residual infinito. Os nossos padrões habituais de ação só bastam para coisas e situações de significado determinado – por definição: só sabemos como agir na presença do conhecido. O aparecimento do inesperado faz-nos saltar da complacência inconsciente e axiomática e obriga-nos (dolorosamente) a *pensar*.

As implicações de ocorrências novas ou imprevisíveis são, por definição, desconhecidas. Esta observação contém em si as sementes de uma questão difícil e útil: qual é o significado do desconhecido? Pode parecer lógico assumir que a resposta é “nenhum” – algo inexplorado não pode ter significado, pois ainda não lhe foi atribuído significado algum. A verdade, contudo, é precisamente o contrário. As coisas que não compreendemos têm, não obstante, significado. Se não somos capazes de dizer o que algo significa, porque não sabemos do que se trata, o que é que significa, então? Não é nada – de facto, somos frequente e previsivelmente perturbados pelo inesperado; ao invés, pode ser qualquer coisa, e esse é precisamente o óbice do problema. As coisas imprevisíveis não são irrelevantes até à determinação do seu significado específico. As coisas que ainda não explorámos têm significado prévio à nossa adaptação a elas, prévio à nossa classificação da sua relevância, prévio à nossa determinação da sua implicação para o comportamento. As coisas não previstas, não desejadas, que ocorrem enquanto levamos a cabo os nossos planos cuidadosamente criados – tais coisas vêm carregadas, *a priori*, de significado, tanto positivo como negativo. O aparecimento de coisas ou situações inesperadas indica, pelo menos, que os nossos planos contêm erros, nalguma fase da sua criação – de alguma forma trivial, se tivermos

sorte; de algum modo que pode ser devastador para as nossas esperanças e desejos, pela nossa autoestima, se não tivermos.

Coisas inesperadas ou imprevisíveis – coisas novas, mais exatamente (a classe de coisas novas, em particular) – têm um leque potencialmente infinito e ilimitado de significado. O que significa algo que pode ser qualquer coisa? Em casos extremos, significa *o pior que poderia ser* (ou, no mínimo, o pior que somos capazes de imaginar) e, por oposição, *o melhor que poderia ser* (ou o melhor que conseguimos conceber). Algo novo poderá confrontar-nos com a possibilidade de sofrimento insuportável, seguido de uma morte insignificante – uma ameaça praticamente ilimitada em termos de significado. Aquela dor nova e aparentemente de somenos, mas, ainda assim, estranha e preocupante em que reparou hoje de manhã, por exemplo, enquanto fazia exercício, poderá simplesmente significar o prelúdio de um cancro que lenta e dolorosamente o matará. Por outro lado, algo inesperado poderá significar uma oportunidade inconcebível da expansão da competência geral e do bem-estar. O seu emprego antigo, enfadonho mas seguro, desaparece inesperadamente. Um ano depois, dá por si fazer o que realmente quer e a sua vida é incomparavelmente melhor.

Uma coisa ou situação inesperada a aparecer no decurso de comportamento direcionado para objetivos constitui um estímulo que é intrinsecamente problemático: ocorrências novas são, em simultâneo, deixas para castigo (ameaças) e para satisfação (promessas)⁸¹. Este estatuto paradoxal *a priori* é esquematicamente representado na **Figura 5: A Natureza Ambivalente da Novidade**. Coisas imprevisíveis, que têm um carácter paradoxal, ativam assim dois sistemas emocionais antitéticos, cujas atividades mutuamente inibidoras proporcionam motivação básica para o conhecimento abstrato, cuja ação cooperativa é fundamental para o estabelecimento de memória permanente, e cujos substratos físicos constituem elementos universais do sistema nervoso humano. O sistema mais rapidamente ativado⁸² rege a inibição de comportamento vigente, a cessação de atividade atualmente direcionada para objetivos⁸³; o segundo, igualmente potente mas de certa forma mais conservador⁸⁴, subjaz à exploração, à ativação comportamental geral⁸⁵ e ao avanço da locomoção⁸⁶. A operação do primeiro parece estar associada à ansiedade, ao medo e à apreensão, com efeito negativo – reações subjetivas

universais ao ameaçador e inesperado⁸⁷. A operação do segundo, pelo contrário, parece estar associada à esperança, à curiosidade e ao interesse, com efeito positivo – respostas subjetivas ao promissor e inesperado⁸⁸. O procedimento de exploração do desconhecido emergente é, por conseguinte, guiado pela interação das emoções de curiosidade/esperança/expectativa por um lado, e ansiedade, pelo outro – ou, para descrever o fenómeno a partir de outro ponto de vista, entre os diferentes sistemas motores responsáveis pela aproximação (avanço da locomoção) e pela inibição de comportamento vigente.

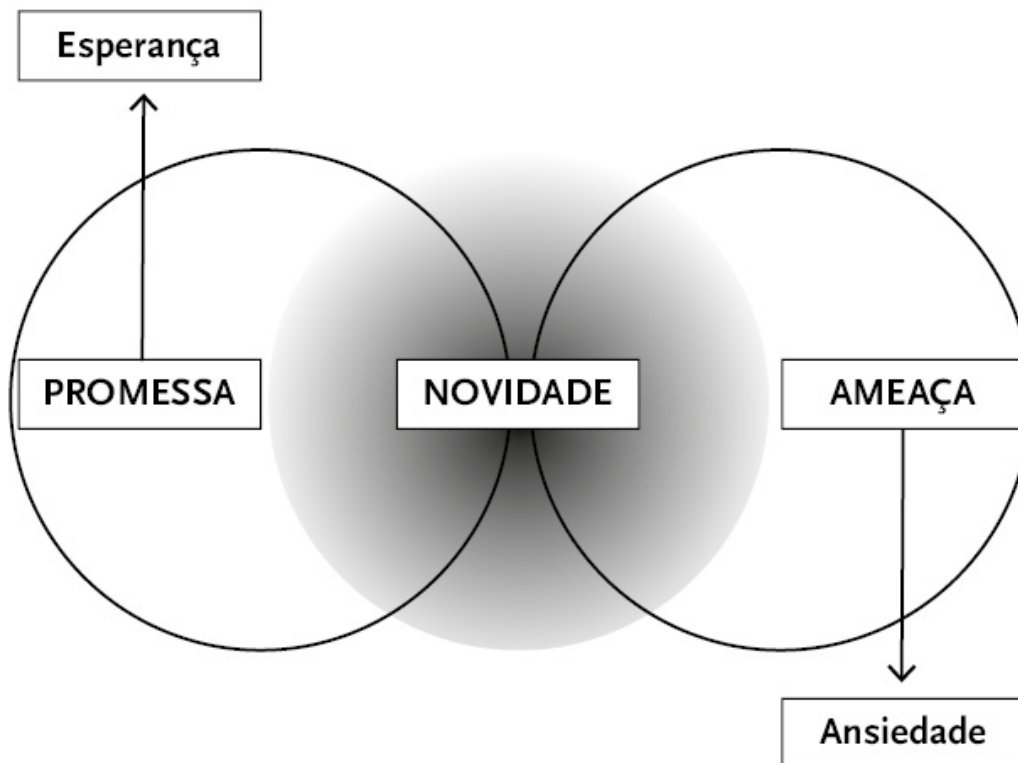


FIGURA 5: A Natureza Ambivalente da Novidade

O “desconhecido ambivalente” surge de duas “formas”, por assim dizer (como fizemos alusão anteriormente). A novidade “normal” emerge dentro do “território” circunscrito pela escolha de um ponto final ou objetivo particular (ou seja, depois de chegar a um ponto “b” específico ter sido considerado a atividade possível mais importante *neste momento e neste local*). Algo “normalmente” novo constitui uma ocorrência que deixa o ponto de partida e o objetivos atuais intactos, mas indica que o *meio* de se atingir tal objetivo tem de ser modificado. Digamos, por exemplo, que se encontra no seu gabinete. Está habituado a caminhar por

um corredor desobstruído para chegar ao elevador. Está tão acostumado a desempenhar esta atividade que consegue fazê-lo “em modo automático” – é muito comum ir a ler enquanto caminha. Certo dia, a ler, tropeça numa cadeira que alguém deixou no meio do corredor. Isto é uma novidade normal. Não tem de alterar o seu objetivo atual, exceto de uma forma temporária e trivial; não é provável que fique transtornado por causa do obstáculo inesperado. Chegar ao elevador continua a ser uma possibilidade real, inclusivamente dentro do intervalo de tempo desejado; basta contornar a cadeira (ou passá-la para outro sítio, caso se sinta particularmente altruísta). A **Figura 6: Emergência de uma “Novidade Normal” no Decurso do Comportamento Orientado para Objetivos** proporciona uma representação abstrata deste procedimento de adaptação trivial.

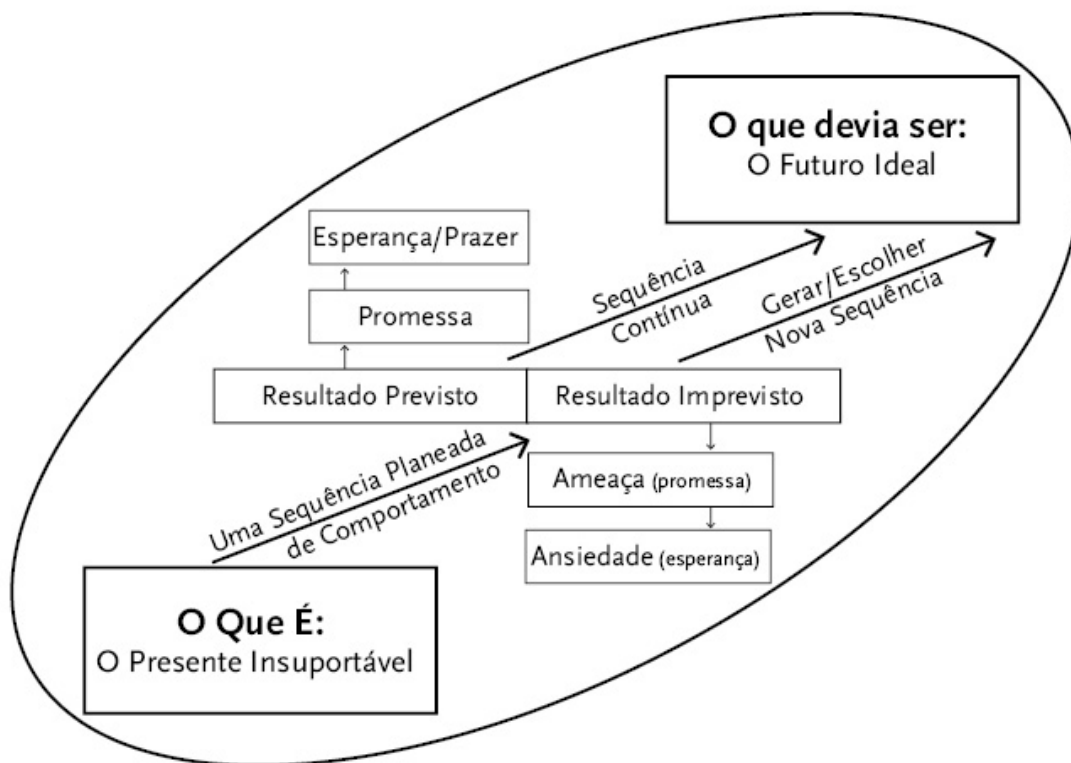


FIGURA 6: Emergência de uma “Novidade Normal” no Decurso do Comportamento Orientado para Objetivos

Já a novidade revolucionária é algo completamente diferente. Por vezes a manifestação súbita do inesperado implica seguir pelo caminho “b” até à casa da avó, em vez de pelo caminho “a”. Por vezes essa manifestação implica uma dúvida emergente acerca da própria existência da avó (pensemos em “lobo” e “Capuchinho Vermelho”). Eis um exemplo:

encontro-me sozinho no meu escritório num arranha-céus, à noite. De repente, fantasio: “Vou apanhar o elevador para descer três pisos e comer qualquer coisa” (para sermos mais precisos, a fome apropria-se subitamente da minha imaginação e usa-a para servir os seus propósitos). Esta fantasia constitui uma imagem espacial e temporalmente limitada do futuro ideal – um futuro possível “concreto”, isolado como um objeto discriminável (e, por conseguinte, usável) do domínio infinito de potenciais futuros possíveis. Uso esta imagem definida para avaliar os acontecimentos e os procedimentos que constituem o presente interpretado, à medida que este se desenrola à minha volta, ao avançar para o elevador (a caminho da cafetaria). *Quero* fazer com que a realidade corresponda à minha fantasia – para aplacar a minha motivação (para agradar aos deuses, por assim dizer). Se o inesperado ocorre – por exemplo, o elevador não funciona – a divergência trava-me temporariamente. Substituo o meu plano atual por uma estratégia comportamental alternativa, com o intuito de atingir o mesmo fim. Isto significa que não reconfiguro o mapa temporal e espacialmente limitado que estou a usar para avaliar as minhas circunstâncias – que estou a usar para regular as minhas emoções. Tudo o que tenho de fazer é mudar de *estratégia*.

Decido descer as escadas até à cafetaria. Se as escadas estiverem bloqueadas por obras, já me vejo numa situação mais complicada. A minha fantasia original – “descer até à cafetaria e comer” – baseava-se numa presunção implícita: *Posso descer*. Esta presunção, da qual nem sequer tinha consciência (o que pode ser considerado *axiomático*, para o propósito da operação atual), foi violada. A história “ir lá abaixo comer” retinha a sua função somente num ambiente caracterizado por meios válidos de transporte entre pisos. A existência destes meios constituía um dado adquirido – eu tinha usado o elevador ou as escadas com tanta frequência que a sua própria presença assumira o aspeto de uma constante justificavelmente ignorada. Após ter dominado as escadas ou o elevador – depois de ter ficado a conhecer a localização, a posição e os mecanismos por que operavam – pude dá-los por garantidos e considerá-los irrelevantes. Fenómenos previsíveis (leia-se “completamente explorados e, por conseguinte, adaptados”) não atraem a atenção; não requerem

“consciência”. Na sua presença, não há que gerar novas estratégias comportamentais ou novos quadros de referência.

Seja como for: os elevadores estão avariados; as escadas encontram-se bloqueadas. O mapa que eu estava a usar para avaliar o meu ambiente foi invalidado: os meus *fins* já não são alcançáveis. Consequente e necessariamente, os meios para tais fins (os meus planos de ir à cafetaria) tornaram-se completamente irrelevantes. Já não sei o que fazer. Isto significa, num sentido não trivial, que já não sei *onde estou*. Supunha-me num lugar que conhecia – na verdade, muitas coisas conhecidas (o facto de o chão existir, por exemplo) não se alteraram. Não obstante, algo fundamental foi alterado – e não sei *quão* fundamental. Encontro-me agora num lugar de onde não me é fácil sair. Vejo-me defrontado com uma quantidade de problemas novos, além da fome por resolver – pelo menos, em potência (Consegurei ir para casa esta noite? Terei de pedir a alguém que me “salve”? Quem *poderia* salvar-me? A quem telefono a pedir ajuda? E se houvesse um incêndio?). O meu antigo plano, a minha velha “história” (“Vou lá abaixo comer qualquer coisa”) desapareceu e não sei como avaliar as minhas circunstâncias atuais. As minhas emoções, previamente constrangidas pela existência de um plano temporariamente válido, reemergem num emaranhado confuso. Estou ansioso (“o que hei de fazer? E se *houvesse* um incêndio?”), frustrado (“de certeza que não vou conseguir trabalhar mais hoje, nestas condições!”), zangado (“quem terá sido tão estúpido a ponto de bloquear todas as saídas?”), e curioso (“mas que raio se passa aqui, afinal?”). Algo desconhecido ocorreu e deu cabo de todos os meus planos. Um emissário do caos, em termos metafóricos, perturbou a minha estabilidade emocional. A **Figura 7: Emergência de uma “Novidade Revolucionária” no Decurso do Comportamento Orientado para Objetivos** representa graficamente esta situação.

Os planos que formulamos são mecanismos para materializar o futuro perfeito imaginado. Uma vez formulados, os planos regem o nosso comportamento – *até cometermos algum erro*. Um erro, que é a manifestação de uma coisa ou situação não imaginada, proporciona evidência da natureza incompleta dos nossos planos – indica que esses planos e as presunções sobre as quais foram construídos são erróneos e têm de ser atualizados (ou, Deus nos livre, abandonados). Enquanto tudo

avança de acordo com o plano, permanecemos em terreno familiar – mas, quando erramos, *entramos em território inexplorado*.

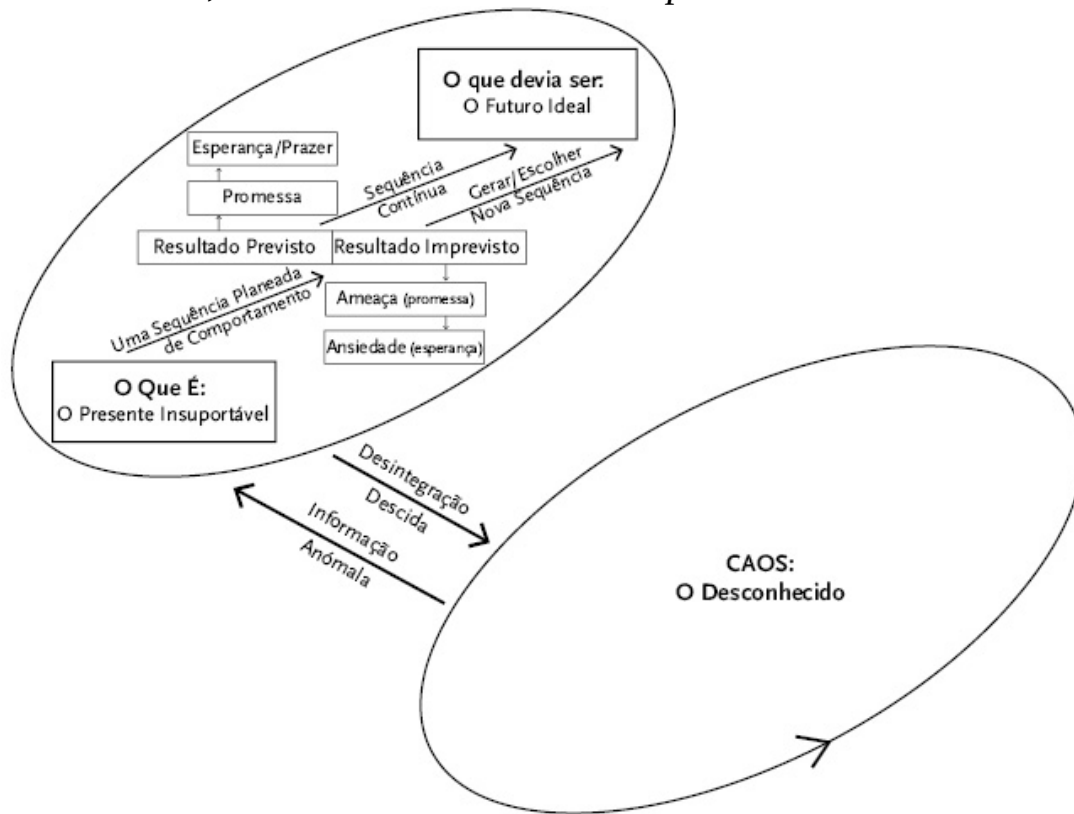


FIGURA 7: Emergência de uma “Novidade Revolucionária” no Decurso do Comportamento Orientado para Objetivos

O que é conhecido e o que é desconhecido é sempre relativo, pois o inesperado depende inteiramente do que esperamos (desejamos) – do que tínhamos *planeado e presumido* previamente. O inesperado ocorre constantemente porque é impossível, na ausência de onisciência, formular um plano completamente exato daquilo que está realmente a acontecer ou do que deveria acontecer; é impossível determinar que resultados o comportamento vigente acabará por produzir. Consequentemente, erros na representação do presente insuportável e do futuro ideal e desejado são inevitáveis, tal como erros na implementação e na representação dos meios através dos quais o primeiro pode ser transformado no segundo. A infinita capacidade humana de errar significa que o encontro com o desconhecido é inevitável, no decurso da experiência humana; significa que a probabilidade de tal encontro é tão certa, independentemente do local e do tempo da existência individual,

como a morte e os impostos. A existência (variável) do desconhecido, por paradoxal que seja, *pode, pois, ser considerada uma constante ambiental*. A adaptação à “existência” deste domínio é necessária, por conseguinte, em todas as culturas e em todos os períodos históricos – independentemente das particularidades de qualquer circunstância social ou biológica.

Desvios do resultado desejado constituem acontecimentos (relativamente) novos, indicativos de presunções erradas, ao nível da análise do estado atual, do procedimento ou do futuro ideal. Tais discrepâncias – ocorrências imprevisíveis, não redundantes ou novas – formam constantemente os elementos mais intrinsecamente significativos e interessantes do campo experimental humano. Este interesse e este significado implicam a presença de nova informação e constituem um estímulo prepotente para a ação humana (e animal)⁸⁹. É onde o imprevisível emerge que existe a possibilidade de toda a informação nova e útil. É durante o procedimento de exploração do imprevisível ou inesperado que todo o conhecimento e sabedoria são gerados, que todos os limites de competência adaptativa se ampliam, que todo o território ignoto é explorado, mapeado e dominado. O domínio eternamente existente do desconhecido constitui, portanto, a matriz a partir da qual todo o conhecimento condicional emerge. Tudo o que atualmente cada qual conhece, tudo o que foi tornado previsível, foi outrora desconhecido de todos e teve de ser tornado previsível – benéfico no melhor dos casos, irrelevante no pior – como consequência de uma adaptação ativa e impulsionada pela exploração. A matriz é de abrangência indeterminável; apesar do nosso imenso armazém de cultura, apesar da sabedoria legada pelos nossos antepassados, mantemo-nos fundamentalmente ignorantes, e assim permaneceremos, não obstante o quanto aprendamos. O domínio do desconhecido rodeia-nos como um oceano rodeia uma ilha. Podemos aumentar a área da ilha, mas nunca roubamos muito ao oceano.

Exploração: Fenomenologia e Neuropsicologia

O desconhecido existe como característica não variável da experiência. Permanecemos ignorantes e agimos rodeados pela incerteza. De forma igualmente fundamental, contudo, sabemos sempre alguma coisa, independentemente de quem sejamos ou de onde vivamos. Temos a tendência de ver o “ambiente” como algo objetivo, mas uma das suas

características mais básicas – a familiaridade, ou falta desta – é algo praticamente definido pelo subjetivo. Esta subjetividade ambiental também não é trivial: a mera “interpretação” de um fenómeno pode determinar se prosperamos ou adoecemos, se vivemos ou morremos. Parece, deveras, que a categorização ou caracterização do ambiente como conhecido/desconhecido (natureza/cultura, desconhecido/familiar) poderá ser vista como mais “fundamental” do que qualquer caracterização objetiva – se partirmos da presunção de que aquilo a que nos adaptámos é, por definição, a realidade. Pois dá-se o caso de que o cérebro humano – e o cérebro de outros animais mais desenvolvidos – se especializou para a operação no “domínio da ordem” e no “domínio do caos”. E é impossível compreender a existência desta especialização, a menos que tais domínios sejam encarados como mais do que meras metáforas.

Normalmente, usamos as nossas conceções de procedimentos cognitivos para iluminar o funcionamento do cérebro (usamos os nossos modelos de raciocínio para determinar “como deve ser o caso” em termos fisiológicos). No entanto, a investigação neuropsicológica avançou a ponto de o procedimento inverso ser igualmente útil. O que sabemos sobre a função cerebral pode iluminar as nossas conceções de cognição (na verdade, da própria “realidade”) e proporcionar a essas conceções “limites objetivos” adequados. O pensamento iluminista esforçou-se por separar a “razão” da emoção”; as investigações empíricas da estrutura e da função do cérebro – com o grande ímpeto inicial proporcionado pelas consequências dessa separação – demonstraram, pelo contrário, que as duas esferas são mutuamente interdependentes e, essencialmente, integrais⁹⁰. Vivemos num universo caracterizado pela interação constante do *yang* e do *yin*, do caos e da ordem: a emoção mune-nos de um guia inicial quando não sabemos o que estamos a fazer, quando só a razão não basta⁹¹. A “cognição”, pelo contrário, permite-nos construir e manter os nossos ambientes ordenados e controlar o caos – e os afetos.

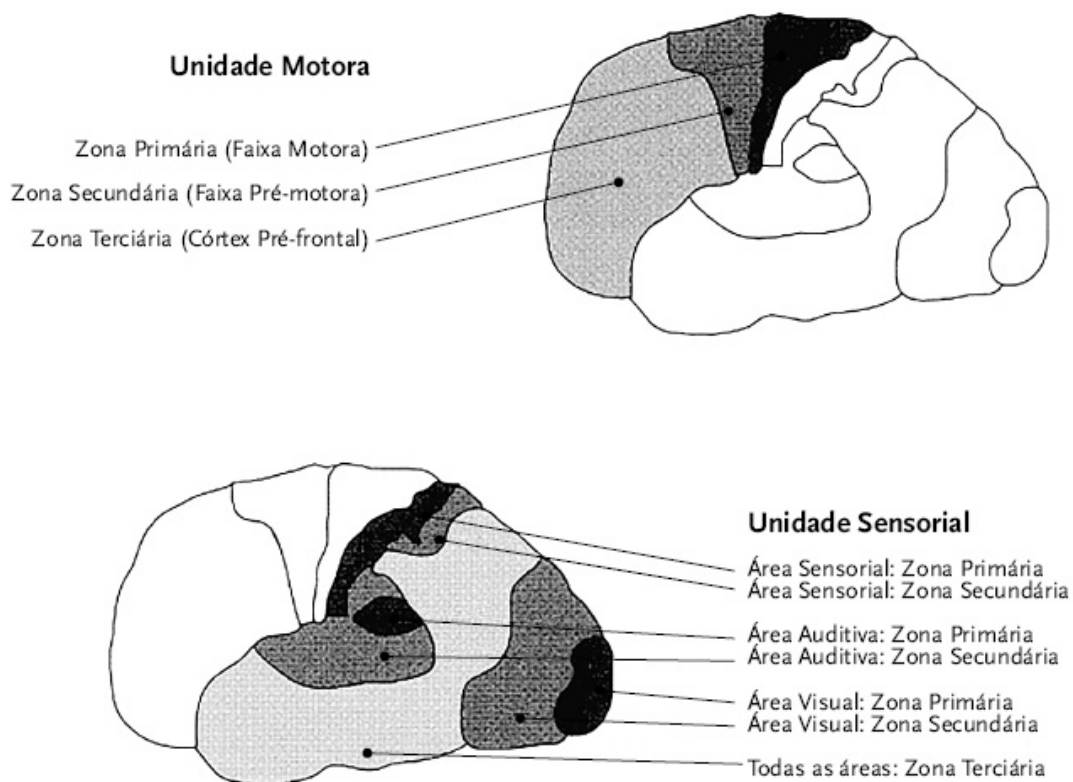


FIGURA 8: As Unidades Motoras e Sensoriais do Cérebro

Poderá ser útil considerar que o cérebro é composto por três unidades primárias – motora, sensorial e afetiva – ou como um par correspondente de hemisférios, direito e esquerdo. Cada forma de subdivisão conceitual tem as suas vantagens teóricas; além disso, não são mutuamente exclusivas. Porém, debrucemo-nos primeiro sobre a descrição das unidades, esquematicamente representadas na **Figura 8: As Unidades Motoras e Sensoriais do Cérebro**.

A maior parte das estruturas neocorticais (e muitas das subcorticais) atingiu o seu nível de desenvolvimento mais complexo no *Homo sapiens*. Isto verifica-se, em particular, na unidade motora⁹², que inclui a metade anterior ou frontal do neocórtex relativamente mais recente (e que é composta pelos lobos motor, pré-motor e pré-frontal). Este nível de desenvolvimento elevado justifica em parte a maior inteligência, versatilidade comportamental e amplitude de experiência dos seres humanos, tanto em concreto como em potência, e subjaz à nossa capacidade de formular planos e intenções, de os organizar em programas de ação e de regular a sua execução⁹³.

A unidade sensorial⁹⁴, que inclui a metade posterior do neocórtex (e que é composta pelos lobos parietal, occipital e temporal) é responsável pela construção dos mundos distintos dos nossos sistemas sensoriais (primordialmente visão, audição e tato) e pela sua integração no campo perceptual unificado que constitui a nossa experiência consciente⁹⁵. A unidade sensorial processa a informação gerada no decurso das ações planeadas pela unidade motora e constrói o mundo do reconhecível e do familiar a partir dessa informação.

A “unidade límbica”, por fim – filogeneticamente arcaica, relegada para debaixo das dobras do neocórtex – compara⁹⁶ a natureza de consequências comportamentais, à medida que ocorrem, com um modelo dinâmico, existente em fantasia, do que *devia acontecer*, do que se *desejava que acontecesse*. Por conseguinte, é indicar *significado motivacional*, ou *importância afetiva*, o que constitui talvez a maior responsabilidade do sistema límbico – isso e a (integralmente relacionada) inculcação e renovação da memória [“integralmente relacionada” já que são os acontecimentos *significativos* que transformam o conhecimento – que são armazenados na memória (em termos mais precisos, que *alteram* a memória)]. Este procedimento de indicação implica necessariamente uma comparação entre o presente indesejado, tal como é compreendido no momento, e o futuro ideal, tal como é imaginado no momento. A capacidade de gerar tal contraste parece depender de operações ocorridas nas profundezas na porção comparativamente antiga do cérebro, em particular nas estruturas densamente integradas conhecidas como hipocampo⁹⁷ e amígdala⁹⁸. A melhor forma de compreender a natureza deste procedimento comparativo talvez seja, numa introdução, através da consideração de um fenómeno conhecido como o *potencial cortical relacionado com acontecimentos*.

No decurso das suas atividades, o cérebro produz constantemente um padrão instável de atividade elétrica. O eletroencefalograma (EEG) proporciona uma representação aproximada desse padrão. É colocado um conjunto de elétrodos no couro cabeludo do indivíduo submetido a um EEG. Os elétrodos permitem que os padrões de atividade elétrica, gerados no decurso da atividade neurológica, sejam detetados, monitorizados e, em certa medida, localizados. (O cérebro gera suficiente atividade elétrica para ser detetada através do crânio e dos tecidos que o envolvem, embora

a interferência produzida por esses tecidos dificulte a avaliação do EEG). As capacidades bastante limitadas da tecnologia do EEG têm sido grandemente expandidas pelas capacidades analíticas do computador. O *potencial cortical relacionado com acontecimentos* é uma medida de atividade cerebral obtida por computador a partir de gravações de EEG efetuadas a diferentes intervalos de tempo após o sujeito avaliado ter sido confrontado com alguma espécie de estímulo. A natureza dos estímulos pode variar. No caso mais simples, é tão-só algo sensorial, como um tom repetido através de auscultadores estereofônicos. Nos casos mais complexos, o potencial relacionado com acontecimentos é monitorizado na sequência da apresentação de um estímulo com valência afetiva – o que quer dizer seguir uma coisa que tem de ser “discriminada, reconhecida ou avaliada de alguma outra forma”⁹⁹. Talvez a forma mais simples de produzir um acontecimento deste género seja inserir aleatória e raramente um tom que difira em frequência numa sequência repetitiva de tons previsíveis (embora o estímulo possa igualmente ser visual ou tátil). Estes acontecimentos excêntricos são caracterizados pela novidade (relativa – a novidade é sempre relativa) e evocam um padrão de atividade elétrica cortical que difere daquela gerada pelos tons previsíveis. Qualquer acontecimento que tenha implicações específicas ou conhecidas de alteração de comportamento vigente também gera um potencial como o acontecimento excêntrico.

O potencial cortical médio relacionado com acontecimentos produzido por acontecimentos infrequentes ou de alguma maneira significativos é uma onda com um percurso temporal e uma forma característicos. Foi dada mais atenção aos elementos desta onda que ocorrem no primeiro meio segundo (500 milissegundos) após a ocorrência do estímulo. Quando o primeiro meio segundo passa, a polaridade da onda altera-se. Picos e vales ocorrem em momentos diferentes e mais ou menos padronizados (e em “localizações” essencialmente previsíveis) que consequentemente foram identificados e nomeados. Os potenciais relacionados com acontecimentos (ERP, na sigla inglesa), são negativos (N) ou positivos (P), dependendo da polaridade, e são numerados de acordo com a sua ocorrência em determinado período de tempo. Os aspetos iniciais do ERP (<200 ms.) variam com a alteração na qualidade puramente sensorial de um acontecimento. As ondas chamadas N200 (200 ms. negativos) e P300

(300 ms. positivos), pelo contrário, variam com o *significado e a magnitude afetiva* do estímulo, e podem inclusivamente ser invocadas pela ausência de um acontecimento que era esperado, mas não se materializou. O psicofisiólogo Eric Halgren declara:

É possível resumir as condições cognitivas que evocam a N2/P3 como sendo a apresentação de estímulos que são novos ou que são sinais de tarefas comportamentais e que, logo, necessitam de ser tratadas e processadas. Estas condições evocativas e consequências funcionais são idênticas às que se têm constatado para o reflexo orientador.¹⁰⁰

Halgren considera que a N2/P3 e o reflexo orientador autónomo são “partes diferentes de um complexo geral de reação orgânica evocado por estímulos que merecem uma maior avaliação”¹⁰¹. Um amplo conjunto de evidências sugere que os sistemas da amígdala e do hipocampo estão criticamente envolvidos na produção das ondas N2/P3, ainda que outros sistemas cerebrais também participem. (É igualmente muito interessante referir que outra onda, a N4, é produzida quando sujeitos humanos de experiências são expostos a símbolos abstratos com significado integral, como palavras escritas, proferidas ou gestuais e rostos, num contexto significativo¹⁰². Em tal contexto, a N4 surge após a N2 mas antes da P3, e aumenta de magnitude em função da dificuldade de integrar a palavra no contexto em que surge. A amígdala e o hipocampo também são diretamente responsáveis pela produção desta onda – e, por conseguinte, pela síntese contextual, o que é um aspeto vital da derivação de significado, que é o significado para o comportamento, dado o desejo de se obter determinado objetivo.)

Os procedimentos que se revelam comportamentalmente no complexo orientador e eletrofisiologicamente na curva N2/N4/P3 parecem desempenhar um papel central nos múltiplos procedimentos que vivenciamos (e compreendemos) como *consciência*. Outro psicofisiólogo, Arne Ohman¹⁰³, postulou que orientar inicia uma sequência de “processamento controlado”, que é difícil, lento, acompanhado pela consciência, sequencial e generativo (e que é referido como *comportamento explorador* neste documento), por oposição a “processamento automático”, que é habitual, “inconsciente” e imediato (e que ocorre em “território explorado”). O complexo orientador

aparentemente só se manifesta quando determinado sujeito de uma experiência ganha consciência de alguma relação entre o estímulo sensorial e a ação motora. De igual forma, a onda N2/P3 só surge quando o estímulo experimental utilizado “capturou a atenção do sujeito e lhe atingiu a consciência”¹⁰⁴. A consciência (intimamente afiliada à orientação, para os propósitos do presente argumento) surge portanto como um fenómeno criticamente envolvido e vital para a avaliação da novidade – parece vital para a colocação do imprevisível num contexto definido e determinado como consequência de modificação comportamental empreendida no território do desconhecido. Isto significa que a consciência desempenha um papel centralmente importante na *geração do mundo previsível e compreendido a partir do domínio do inesperado*. Tal resposta, colocação e geração está sempre mediada pelas forças gémeas da esperança/curiosidade e ansiedade – forças produzidas, não por coincidência, pelas mesmas estruturas que regem a orientação “reflexiva” e as incursões motoras de exploração.

A presença constante e universal do incompreensível no mundo suscitou uma reação de adaptação nossa e de todas as outras criaturas com sistemas nervosos altamente desenvolvidos. Evoluímos para operar de forma bem-sucedida num mundo eternamente composto pelo previsível, em justaposição paradoxal com o imprevisível. A combinação *daquilo que explorámos e daquilo que ainda temos de avaliar* constitui, na verdade, o nosso ambiente, na medida em que a sua natureza pode ser especificada em traços gerais – e é a esse ambiente que a nossa estrutura fisiológica se adaptou. Um conjunto dos sistemas que constituem o nosso cérebro e a nossa mente rege a atividade, quando somos guiados pelos nossos planos – quando estamos no domínio do *conhecido*. Outro parece operar quando enfrentamos algo inesperado – quando entramos no reino do *desconhecido*¹⁰⁵.

Entre outras tarefas que executa, a “unidade límbica” gera o reflexo orientador. É este reflexo, que se manifesta na emoção, no pensamento e no comportamento, que se encontra no cerne da reação humana fundamental à novidade ou ao desconhecido. Este reflexo segue um curso biologicamente determinado, de natureza antiga e primordial como a fome ou sede, básica como a sexualidade, existente de forma similar no reino animal, descendo pela cadeia dos seres orgânicos. O reflexo orientador é a

reação instintiva geral à categoria de todas as ocorrências que ainda não foram categorizadas – em resposta ao inesperado, ao novo ou ao desconhecido *per se*, e não a qualquer aspeto discriminado da experiência, qualquer situação ou coisa especificamente definível. O reflexo orientador encontra-se no cerne do procedimento que gera conhecimento (condicional) de fenómenos sensoriais e relevância ou valência motivacional. Tal conhecimento é, fundamentalmente, como havemos de nos comportar e o que poderemos esperar em consequência disso, numa situação particular, definida por circunstâncias ambientais externas culturalmente modificadas e por um estado motivacional interno igualmente modificado. Também é informação acerca do que é, a partir da perspectiva objetiva – é o registo dessa experiência sensorial a ocorrer no decurso do comportamento vigente.

O reflexo orientador substitui reações aprendidas particulares quando o incompreensível subitamente se manifesta. A ocorrência do imprevisível, do desconhecido, da fonte de medo e esperança, cria um embargo do comportamento vigente especificamente orientado para objetivos. A emergência do inesperado constitui evidência da natureza incompleta da história atualmente a guiar tal comportamento; constitui evidência de erro ao nível da descrição vigente do estado atual, da representação do estado futuro desejado ou da conceção dos meios para transformar o primeiro no segundo. O aparecimento do desconhecido motiva comportamento explorador curioso e esperançado, regulado pelo medo, como meio de atualizar o modelo vigente da realidade predicado na memória (para atualizar o *conhecido*, por assim dizer, que é território definido ou familiar). A produção simultânea de dois estados emocionais antitéticos, tais como esperança e medo, significa conflito, e, mais do que qualquer outra coisa, o inesperado produz um conflito intrapsíquico. A magnitude e a intensidade potencial deste conflito não podem ser avaliadas em circunstâncias normais, pois, em circunstâncias normais – em território definido – as coisas seguem de acordo com o plano. Só quando os nossos objetivos foram destruídos é que o verdadeiro significado do objeto ou da experiência descontextualizada se revela – e tal revelação dá-se a conhecer, em primeiro lugar, sob a forma de medo¹⁰⁶. Vivemos protegidos de tal conflito – da subjugação ao terror instintivo – pela compilação histórica de informação adaptativa gerada no decurso de exploração prévia

instigada por algo novo. Vivemos protegidos da imprevisibilidade pelas nossas crenças culturalmente determinadas, pelas histórias que partilhamos. Estas histórias dizem-nos o que pressupor e como agir para manter os valores determinados, partilhados e restritos que compõem os nossos mundos familiares.

O reflexo orientador – a gravitação involuntária da atenção à novidade – cria as bases para a emergência de comportamento explorador (voluntariamente controlado)¹⁰⁷. O comportamento explorador permite a classificação do inesperado geral e motivacionalmente (*a priori*) significativo em domínios específicos e determinados de relevância motivacional. No caso de algo com verdadeira importância (pós-investigação), a relevância significa castigo ou satisfação específicos a um contexto, ou os seus equivalentes putativos de “segunda ordem”: ameaça ou promessa (já que algo ameaçador implica castigo, tal como algo promissor implica satisfação). Isto é categorização, note-se, de acordo com a implicação para o resultado motor, ou comportamento, e não em relação à propriedade sensorial (ou, formalizada, objetiva)¹⁰⁸. Em termos gerais, temos partido do pressuposto de que o propósito da exploração é a produção de um quadro das qualidades objetivas do território explorado. Isto é evidentemente – ainda que apenas parcialmente – verdade. Porém, as razões pelas quais produzimos tais quadros (pelos quais somos motivados a produzir tais quadros) não costumam ser suficientemente consideradas. Cada subterritório explorável, por assim dizer, tem um aspeto sensorial, mas é a relevância emocional ou motivacional do novo domínio que é verdadeiramente importante. Só precisamos de saber que algo é de um vermelho-vivo e ardente para mantermos presente o facto de que está quente e, por consequência, é perigoso – é punitivo, caso lhe toquemos. Precisamos de conhecer a sensação e a aparência dos objetos para mantermos presente o que pode ser comido e o que é capaz de nos comer a nós.

Quando exploramos um novo domínio, mapeamos o significado motivacional ou afetivo das coisas ou situações que são características das nossas interações orientadas por objetivos no interior desse domínio, e usamos a informação sensorial que encontramos para identificar o que é importante. É a determinação de significado *específico*, ou importância emocional, em território previamente inexplorado – não a identificação

das características objetivas – que nos permite habitar a emergência do terror e da curiosidade induzidos pela novidade que esse território, doutra forma, suscita automaticamente. Sentimo-nos à vontade num sítio novo assim que descobrimos que nada ali existe que nos ameace ou faça mal (em particular, assim que ajustamos o nosso comportamento e os nossos esquemas de representação de forma a não ser provável que algo ali nos ameace ou faça mal). A consequência da exploração que permite a regulação emocional (que gera segurança, essencialmente) não é uma descrição objetiva, como um cientista pretenderia, mas a categorização das implicações de uma ocorrência inesperada para a especificação de meios e fins. Tal categorização é o que um objeto “é”, da perspetiva do afeto e da experiência subjetiva. O reflexo orientador, bem como o comportamento explorador na sequência da sua manifestação, também possibilita a diferenciação do desconhecido nas categorias familiares da realidade objetiva. No entanto, esta capacidade é um desenvolvimento tardio, que surgiu apenas há quatrocentos anos¹⁰⁹, e não pode ser considerada uma componente “básica” do pensamento. A especificação das qualidades sensoriais coletivamente apreensíveis de alguma coisa – consideradas em termos gerais, no mundo moderno, como o aspeto essencial da descrição da realidade – serve apenas como um auxiliar para o procedimento mais fundamental de *avaliação*, determinando a natureza precisa de fenómenos relevantes ou potencialmente relevantes.

Quando as coisas seguem de acordo com o plano – isto é, quando as nossas ações concretizam os nossos desejos – sentimo-nos seguros, até felizes. Quando nada corre mal, os sistemas corticais expressamente responsáveis pela organização e implementação de comportamento orientado para objetivos permanecem firmemente em controlo. Quando planos e fantasias gerados pelo córtex se dissipam, no entanto, o controlo desaparece. Os sistemas “límbicos” comparativamente antigos do hipocampo e da amígdala entram em ação, modificando o afeto, a interpretação e o comportamento. O hipocampo parece particularmente especializado na comparação da realidade (interpretada) do presente, tal como esta se manifesta na esfera subjetiva, com as fantasias do futuro ideal construídas pela unidade motora (que funciona por sua vez como mediadora de posição mais elevada – o rei, por assim dizer – de todos os subsistemas especializados que constituem os componentes mais

fundamentais ou primários do cérebro). Estas fantasias orientadas pelo desejo podem ser encaradas como hipóteses motivadas acerca da probabilidade relativa de acontecimentos produzidos no decurso da atividade vigente orientada por objetivos. O que se *espera* que aconteça – na realidade, o que se *quer* que aconteça, pelo menos na maioria das situações – é um modelo gerado, usando o que já se conhece, em combinação com o que se aprende à medida que se age. O comparador do hipocampo¹¹⁰ verifica constante e “inconscientemente” o que está “realmente” a acontecer com o que deveria acontecer. Isto quer dizer que o comparador contrasta o “presente insuportável”, *na medida em que é compreendido* (pois também é um modelo) com o futuro ideal, tal como é imaginado; isso quer dizer que compara o resultado interpretado do comportamento ativo com uma imagem das consequências desejadas desse comportamento. A experiência anterior – capacidade e representação do resultado da capacidade (ou memória, conforme é aplicada) – rege o comportamento, é um erro ser cometido. Quando ocorre alguma coisa que não se pretendia – quando o resultado concreto, tal como interpretado, não corresponde ao resultado desejado, tal como postulado –, o hipocampo muda de modo e prepara-se para atualizar o armazenamento da memória cortical. O controlo comportamental passa do córtex para o sistema límbico – aparentemente, para a amígdala, que rege a determinação provisória da importância afetiva de acontecimentos imprevisíveis, e tem efeitos potentes sobre centros de controlo motor¹¹¹. Esta mudança de controlo permite a ativação de estruturas que regem a orientação, a intensidade exponenciada do processamento sensorial e a exploração.

O córtex “superior” controla o comportamento até o desconhecido surgir – até incorrer em erro de julgamento, até a memória já não servir – até a atividade que rege produzir uma divergência entre o desejado e o que realmente sucede. Quando tal divergência ocorre, afeto apropriado (medo e curiosidade) surge. Mas como pode uma emoção relevante para uma situação ligar-se a algo com que, por definição, ainda não nos deparámos? Tradicionalmente, o significado é vinculado a coisas ou situações previamente irrelevantes como uma consequência da aprendizagem, isto é, as coisas *nada* significam até o seu significado ser aprendido. Não houve qualquer aprendizagem, todavia, perante o

desconhecido – mas a emoção revela-se, na presença do erro. Parece, posto isto, que o tipo de emoção que o imprevisível suscita não é aprendido – o que equivale a dizer que a novidade ou o inesperado vêm pré-carregados com carga afetiva. As coisas não são intrinsecamente irrelevantes. *Tornam-se* irrelevantes, na consequência de comportamento explorador (bem-sucedido). Porém, ao serem encontradas pela primeira vez, têm importância. É a amígdala, no fundo, que parece responsável pela geração (desinibida) deste significado *a priori* – terror e curiosidade.

A amígdala parece responder automaticamente a todas as coisas ou situações, *a menos que lhe seja dito para não o fazer*. É-lhe dito que não o faça – é funcionalmente inibida – quando comportamentos vigentes orientados para objetivos produzem os resultados desejados (pretendidos)¹¹². Quando um erro ocorre, porém – indicando que os planos e objetivos motivados atuais guiados pela memória são insuficientes –, a amígdala é libertada da inibição e rotula de significado a ocorrência imprevisível. Qualquer coisa desconhecida é perigosa e promissora, em simultâneo: evoca ansiedade, curiosidade, expectativa e esperança *automaticamente e antes daquilo que normalmente consideraríamos exploração ou (num contexto mais específico) classificação*. As operações da amígdala são responsáveis por garantir que o desconhecido é encarado com respeito, como a decisão padrão. A amígdala diz, para todos os efeitos: “se não sabes o que quer dizer, é melhor prestares-lhe atenção.” A atenção constitui a fase inicial do comportamento explorador, motivado pela operação da amígdala – composta pela interação da ansiedade¹¹³, que impele cautela perante a novidade-ameaça, com a esperança, que compele uma aproximação à novidade-promessa¹¹⁴. Uma abordagem regulada pela ansiedade permite a atualização da memória na forma de competência e representação. A memória atualizada pela exploração inibe a produção de uma carga afetiva *a priori*. Em terreno conhecido – em território explorado – não sentimos medo (e, por conseguinte, a curiosidade é comparativamente pouca).

O resultado desejado do comportamento (o que devia ser) é inicialmente postulado; se a estratégia atual falha, o sistema de aproximação e exploração é acionado¹¹⁵, embora permaneça sob a regência da ansiedade. Este sistema de aproximação (e o seu equivalente, em abstração) gera (1) sequências alternativas de comportamento, cujo objetivo é a produção de

uma solução para o presente dilema; (2) conceptualizações alternativas do objetivo desejado; ou (3) reavaliação da importância motivacional do estado atual. Isto significa (1) que poderá ser inventada uma nova estratégia para a obtenção de um objetivo desejado, ou (2) que poderá ser escolhido um objetivo substituto, servindo a mesma função; ou (3) que a estratégia comportamental poderá ser abandonada, devido ao custo da sua implementação. No último caso, toda a noção do que constitui a “realidade”, pelo menos no que concerne à história ou quadro de referência vigente, poderá ter de ser reconstruída. A situação mais complicada encontra-se esquematicamente representada, na sua forma bem-sucedida, na **Figura 9: A Regeneração da Estabilidade a partir do Domínio do Caos** ¹¹⁶.

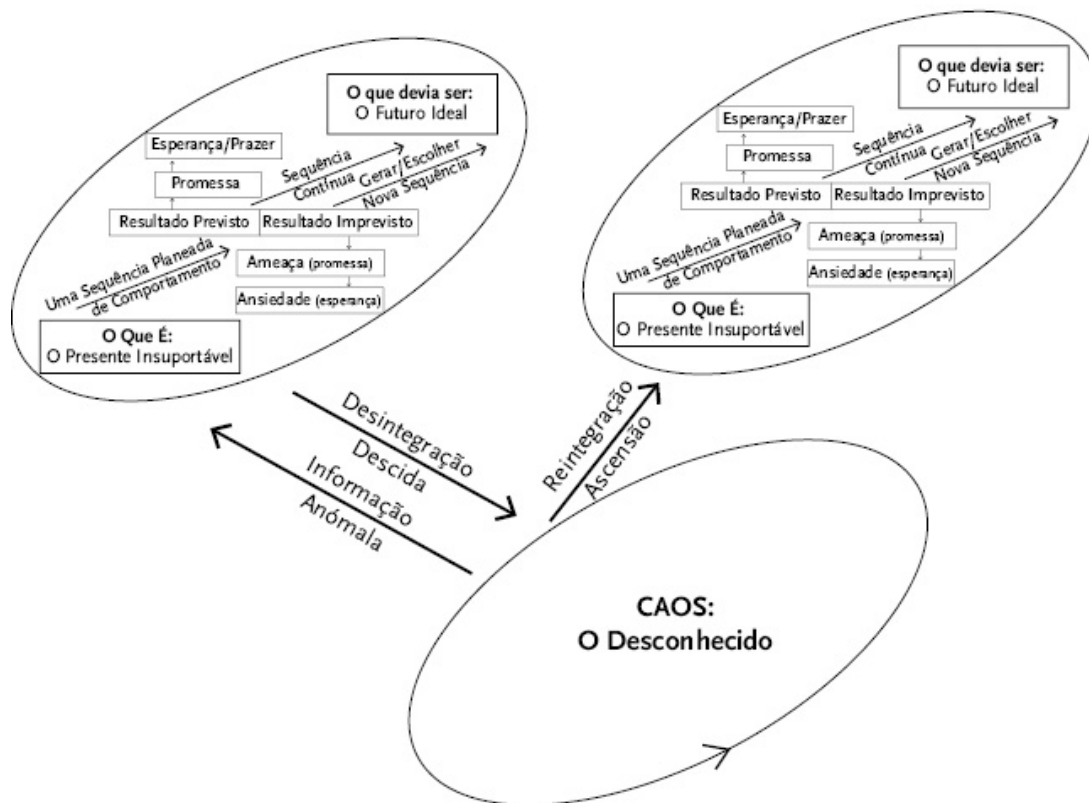


FIGURA 9: A Regeneração da Estabilidade a partir do Domínio do Caos

Por norma, a atividade exploradora culmina em restrição, expansão ou transformação do repertório comportamental. Em circunstâncias excepcionais, não normais – isto é, quando foi cometido um erro grave – tal atividade culmina em *revolução*, na modificação de toda a história que

guia a avaliação afetiva e a programação comportamental. Tal modificação revolucionária significa uma atualização da realidade modelada, passada, presente e futura, mediante a incorporação de informação gerada durante comportamento explorador. Uma exploração bem-sucedida transforma o desconhecido no esperado, desejado e previsível; estabelece medidas comportamentais apropriadas (e expectativas para essas medidas) para o contacto seguinte. A exploração malsucedida, pelo contrário – evitação ou fuga – deixa o objeto novo firmemente entrincheirado na sua categoria inicial, “natural”, promotora de ansiedade. Esta observação cria as condições para uma noção fundamental: os seres humanos não aprendem a recear objetos ou situações novas, nem sequer “aprendem” realmente a recear algo que anteriormente parecia seguro, quando manifesta uma propriedade perigosa. O medo é uma posição *a priori*, a resposta natural a tudo aquilo para o qual não foi criada e inculcada uma estrutura de adaptação comportamental. O medo é a reação *inata* a tudo o que não foi tornado previsível na consequência de comportamento explorador bem-sucedido e criativo conduzido na sua presença, algures no passado. LeDoux afirma:

Encontra-se bem-estabelecido que estímulos emocionalmente neutros podem adquirir a capacidade de provocar uma intensa reação emocional na sequência de associação temporária a um acontecimento adverso. O condicionamento não cria novas respostas emocionais, simplesmente permite que novos estímulos desencadeiem e ativem reações emocionais muitas vezes intrínsecas e específicas de determinada espécie. No rato, por exemplo, um tom puro anteriormente associado a um choque nas patas provoca uma reação de medo condicionada que consiste em comportamento de paralisia acompanhado por uma série de ajustes autónomos, incluindo aumentos da pressão arterial e da frequência cardíaca¹¹⁷. Reações similares verificam-se quando ratos de laboratório são expostos a um gato pela primeira vez, mas, na sequência de lesões na amígdala, tais reações já não se manifestam¹¹⁸, sugerindo que as respostas serão geneticamente especificadas (já que surgem quando o rato vê um gato, um predador natural, pela primeira vez) e implicarão a amígdala. O facto de a estimulação elétrica da amígdala ser

capaz de suscitar padrões de reação similares¹¹⁹ cimenta a noção de as reações serem inatas.¹²⁰

O medo não é condicionado; a segurança é desaprendida, na presença de coisas ou contextos particulares, como uma consequência da violação de pressupostos explícitos ou implícitos. A psicologia comportamental clássica engana-se da mesma maneira que as nossas presunções populares se enganam: o medo não é secundário, não é aprendido; a segurança é secundária, aprendida. Tudo o que não é explorado encontra-se eivado, *a priori*, de apreensão. Qualquer coisa ou situação que mine as fundações do familiar e do seguro é, portanto, algo a temer ¹²¹.

É-nos difícil formular uma imagem clara dos efeitos subjetivos dos sistemas que dominam a nossa resposta inicial ao verdadeiramente imprevisível, pois debatemo-nos com todas as forças por garantir que tudo à nossa volta permanece normal. Sob condições “normais”, pois, estes sistemas primordiais nunca operam em pleno. Poderá dizer-se, com alguma justificação, que devotamos toda a nossa vida a garantir que nunca temos de enfrentar algo desconhecido, no sentido revolucionário – *pelo menos, não por acidente*. O nosso sucesso nesse intuito ilude-nos quanto à verdadeira natureza, força e intensidade das nossas potenciais reações emocionais. Como pessoas civilizadas, estamos seguras. Podemos prever os comportamentos dos outros (isto é, se partilharem as nossas histórias); para mais, somos capazes de controlar os nossos ambientes suficientemente bem para que a nossa sujeição a ameaça e castigo se reduza a um mínimo. São as consequências cumulativas do nosso esforço adaptativo – as nossas culturas – que permitem esta previsão e este controlo. A existência das nossas culturas, contudo, cega-nos para a natureza das nossas verdadeiras naturezas (emocionais) – pelo menos, para o espectro dessa natureza e para as consequências da sua emergência.

No passado, estudos experimentais do reflexo orientador não têm aclarado muito o nosso verdadeiro potencial para a reação emocional, porque, em geral, tiveram lugar em circunstâncias exceccionalmente controladas. Os sujeitos avaliados pelas suas reações à “novidade” são, por norma, confrontados com estímulos que são novos apenas da forma mais “normal” possível. Um tom, por exemplo, que difira imprevisivelmente de outro tom (ou que apareça numa altura relativamente imprevisível) continua a ser um tom, algo vivido um milhar

de vezes antes, além de vivido num laboratório, num hospital ou numa universidade, sob a jurisdição de pessoal de confiança devotado a minimizar a natureza promotora de ansiedade do procedimento experimental. As circunstâncias controladas da experiência (que são, de facto, as presunções implícitas e, conseqüentemente, teóricas da experiência) têm-nos levado a minimizar a importância do reflexo orientador e a enganarmo-nos quanto à natureza do seu desaparecimento.

Orientação significa “atenção”, não terror, na situação laboratorial típica, e a sua eliminação gradual com apresentação repetida de estímulos é encarada como “habituação” – como algo enfadonho, semelhante a aclimação, ajustamento ou dessensibilização automáticos. Contudo, a habituação não é um procedimento passivo, pelo menos aos níveis corticais mais elevados. Apenas parece passivo *quando observado sob circunstâncias relativamente triviais*. Na realidade, é sempre a consequência de exploração ativa e subsequente modificação do comportamento ou do esquema interpretativo. O tom (relativamente) novo em laboratório, por exemplo, é investigado quanto à sua estrutura subjacente pelos sistemas corticais envolvidos na audição. Estes sistemas analisam ativamente os elementos constituintes de cada som¹²². O sujeito é levado a “esperar” ou prever um tipo de som e obtém outro. O outro inesperado tem um significado indeterminado, nesse contexto particular, e é, por conseguinte, considerado (comparativamente) significativo – ameaçador e promissor. O tom inesperado é apresentado repetidas vezes. O sujeito explorador repara que as repetições nada significam, no contexto que define a situação experimental (nada punitivo, satisfatório, ameaçador ou promissor), e deixa de reagir. Não se “habitua” meramente ao estímulo. Mapeou o seu significado dependente do contexto, o qual é zero. Este procedimento parece trivial *porque a situação experimental assim o faz*. Na vida real, é tudo menos enfadonho.

A pesquisa clássica acerca de “emoção” e motivação animal tem sido efetuada em circunstâncias remissivas das situações artificialmente restringidas que definem a maior parte da pesquisa sobre orientação humana. Animais, por norma ratos, são adestrados para terem medo – ou para inibirem o seu comportamento – na presença de um estímulo neutro repetidamente associado com um castigo “não condicionado” [um estímulo cuja valência motivacional é negativa, na suposta ausência de

aprendizagem (ou, pelo menos, na ausência de interpretação)]. O rato é colocado no ambiente experimental e pode familiarizar-se com o espaço em volta. O estímulo neutro poderá ser uma luz; o estímulo não condicionado, um choque elétrico. A luz acende-se; a superfície da gaiola do rato é eletrificada por breves instantes. Esta sequência ocorre repetidamente. Passado pouco tempo, o rato “paralisa” assim que a luz surge. Desenvolveu uma “resposta condicionada”, manifestando inibição comportamental (e medo, em teoria) a algo que, até então, era neutro. Procedimentos deste género *produzem* efetivamente medo. As restrições contextuais implícitas ou os axiomas destes procedimentos, porém, levam os investigadores a retirar estranhas conclusões acerca da natureza da “aquisição” de medo.

Tais experiências implicam em primeiro lugar que o medo, em determinada situação, é necessariamente algo aprendido. Em segundo, implicam que o medo existe como consequência de exposição a castigo, e apenas devido a essa exposição. O problema desta interpretação é que o rato ficou com medo assim que foi colocado no novo ambiente experimental, apesar de ainda nada de terrível ter acontecido ali. Depois de lhe ser permitido explorar, acalma-se. Só então é considerado normal. Quem conduz a experiência arranca então o rato à sua normalidade adquirida, apresentando-lhe algo inesperado e doloroso – o estímulo não condicionado, em conjunção com o estímulo neutro. Assim o rato “aprende” a ter medo. Na verdade, o que acontece é que a ocorrência inesperada obriga o rato a recuperar o estado em que começou (ou o mesmo estado de uma forma exagerada) ao ter entrado na gaiola. O choque elétrico, em conjunção com a luz, indica ao rato (recorda ao rato) que se encontra, de novo, em território inexplorado. O seu medo, no território inexplorado, é tão normal quanto a sua complacência em ambientes que mapeou e que não contêm perigo algum. Encaramos o rato calmo como o rato real porque projetamos os nossos pressupostos erróneos acerca da nossa própria natureza habitual nos animais sobre os quais realizamos experiências. É o que D. O. Hebb declara:

[A urbanidade que nos caracteriza] [...] a parte civilizada, amistosa e admirável da raça humana, educada e não num estado constante de medo [...] depende tanto do evitar bem-sucedido de estímulos perturbantes como de uma sensibilidade

reduzida [a estímulos indutores de medo] [...] A capacidade de colapso emocional poderá [perfeitamente] ser autodissimulada, levando [animais e seres humanos] a encontrar ou criar um ambiente no qual os estímulos a reação emocional excessiva são reduzidos ao mínimo. Tão eficaz é a nossa sociedade a este respeito que os seus membros – sobretudo os abastados e educados – talvez nem imaginem algumas das suas próprias potencialidades. Costuma-se pensar na educação, no sentido lato, como conducente à criação de um adulto desenvencilhado e emocionalmente estável, desprezando o ambiente em que estes traços deverão aparecer. Em certa medida, talvez isto seja verdade. Porém, a educação também pode ser vista como o meio de estabelecer um ambiente social protetor no qual a estabilidade emocional é possível. Talvez fortaleça o indivíduo contra medos e fúrias irrazoáveis, mas decerto produz uma uniformidade de aparência e comportamento que reduz a frequência com que o membro individual de uma sociedade se depara com as causas dessas emoções. Por este prisma, a suscetibilidade a perturbações emocionais não pode ser diminuída. Pode, na verdade, aumentar. O casulo protetor da uniformidade, em aparência pessoal, modos e atividade social em geral, fará com que pequenos desvios do padrão pareçam cada vez mais estranhos e, assim (se a tese geral faz sentido), cada vez mais intoleráveis. Os pequenos desvios inevitáveis ao padrão irão avolumar-se cada vez mais e os membros da sociedade, dando por si a tolerar tais desvios triviais, continuarão a julgar-se socialmente adaptáveis. [123](#)

A nossa regulação emocional depende tanto (ou mais) da estabilidade e previsibilidade do ambiente social (da manutenção das nossas culturas) como de procedimentos “interiores”, classicamente relacionados com a força do ego ou a personalidade. A ordem social é uma pré-condição para a estabilidade psicológica: primariamente, são os nossos companheiros e as suas ações (ou inações) que estabilizam ou desestabilizam as nossas emoções.

Um rato (uma pessoa) é uma criatura complacente em território explorado. Em território inexplorado, porém, a criatura é tudo menos

calma. Um rato mudado da sua gaiola habitual para um ambiente novo e desconhecido – uma nova gaiola, por exemplo – primeiro paralisará (embora nunca tenha sido castigado, na nova situação). Se nada terrível lhe acontecer (nada punitivo, ameaçador ou adicionalmente imprevisível), começará a farejar, a olhar em volta, a mexer a cabeça, a recolher nova informação sobre o local intrinsecamente assustador que passou a habitar. Aos poucos, começa a mexer-se pelo espaço. Explorará toda a gaiola com uma confiança cada vez maior, mapeando o novo ambiente quanto à sua valência afetiva. Quer descobrir: haverá aqui alguma coisa que possa matar-me? Alguma coisa que eu possa comer? Mais alguém – alguém hostil ou amistoso? Um potencial parceiro sexual? O rato está interessado em determinar se o novo local contém algo de interesse determinado para um rato, e explora, na medida das suas capacidades, para chegar a essa conclusão. Não se interessa primariamente na natureza “objetiva” das novas circunstâncias – na verdade, um rato não é capaz de determinar o que é objetivo e o que é apenas “opinião pessoal”. Nem se importa. Só quer saber o que deve fazer.

O que acontece se um animal encontra algo verdadeiramente inesperado – algo que simplesmente não deveria existir, de acordo com o seu atual quadro de referência ou sistema de crenças? A resposta a esta pergunta lança uma luz substancial sobre a natureza do reflexo orientador, na sua manifestação plena. Psicólogos experimentalistas modernos começaram a estudar a reação de animais a fontes naturais de mistério e ameaça. Permitem que os animais criem os seus próprios ambientes, ambientes realistas, e depois expõem-nos a todo o género de circunstâncias surpreendentes que eles poderiam encontrar na vida real. O aparecimento de um predador num espaço até então seguro (ou seja, um espaço previamente explorado e mapeado como útil ou irrelevante) constitui um tipo de surpresa realista. Blanchard e colegas descrevem o comportamento naturalista de ratos sob tais condições:

Quando um gato é apresentado a grupos estabelecidos de ratos de laboratório de ambos os sexos a viverem num sistema de tocas visíveis, o comportamento dos sujeitos altera-se dramaticamente, em muitos casos durante 24 horas ou mais¹²⁴. Ao comportamento defensivo ativo inicial, de fuga para o sistema de túneis/câmaras, segue-se um período de imobilidade durante

o qual os ratos emitem vocalizações ultrassônicas de 22 kHz, as quais, aparentemente, servem como gritos de alerta, com uma frequência elevada¹²⁵. À medida que a paralisação se desfaz, o evitamento proxêmico da área exposta vai dando lugar a um padrão de “avaliação de risco” da área onde o gato foi encontrado. Os sujeitos espreitam pelas aberturas dos túneis para perscrutar a área exposta onde o gato lhes foi mostrado, durante minutos ou horas antes de emergirem e, quando o fazem, os seus padrões locomotivos caracterizam-se por [comportamentos que, em teoria, os tornam menos visíveis e vulneráveis a predadores e por] “corridas até à esquina” muito curtas, entrando e saindo da área exposta. Estas atividades de avaliação de risco parecem envolver recolha ativa de informação acerca da possível fonte de perigo¹²⁶, proporcionando uma base para um regresso gradual a comportamentos não-defensivos¹²⁷. A avaliação ativa de risco não se verifica durante o período inicial pós-exposição ao gato, quando a paralisação e o evitamento da área exposta são os comportamentos dominantes, mas atinge um pico cerca de 7-10 horas depois, e posteriormente vai diminuindo. Comportamentos não-defensivos¹²⁸, como comer, beber e atividade sexual e agressiva, tendem a ser reduzidos durante o mesmo período.¹²⁹

O aparecimento inesperado de um predador onde previamente nada existia para além de território definido aterroriza os ratos – o suficiente para que “gritem” acerca disso, persistentemente, durante um longo período. Depois de este terror inicial se abater – o que só acontece se não ocorrer nada mais de horrível ou punitivo –, a curiosidade é desinibida e os ratos regressam à cena do crime. O espaço “renovado” pela existência do gato tem de ser transformado de novo em território explorado *como consequência de modificação ativa de comportamento (e esquema representativo)*, não por dessensibilização passiva ao inesperado. Os ratos correm pelo território “contaminado” pela presença do gato, para descobrirem se algo perigoso (para ratos que correm) ainda se encontra à espreita. Se a resposta for “não”, então o espaço é definido, mais uma vez, como território-casa (que é o lugar onde comportamentos comuns produzem fins desejados). Os ratos transformam o desconhecido perigoso

em território familiar como consequência de exploração voluntária. Na ausência de tal exploração, o terror domina sem limites.

É igualmente esclarecedor considerar as reações de ratos aos seus semelhantes, que constituem “território explorado”, em contraste com a sua atitude para com “desconhecidos”, cujo comportamento não é previsível. Os ratos são animais altamente sociais, perfeitamente capazes de viver com os seus compatriotas familiares em paz. Mas não gostam de membros de outras famílias; caçam-nos e matam-nos. Intrusos, sejam acidentais ou propositados, são tratados da mesma forma. Os ratos identificam-se uns aos outros pelo cheiro. Se um técnico retirar um rato acarinhado do seu ambiente familiar, o lavar, o imbuir de um novo odor e o devolver aos pares, aqueles que até então o amavam serão lesto a despachá-lo. O “novo” rato constitui “território inexplorado”; a sua presença é encarada (não sem razão) como uma ameaça a tudo o que atualmente é seguro¹³⁰. Os chimpanzés, perfeitamente capazes de matar “demónios estrangeiros” (incluindo os que outrora foram familiares) agem de uma forma muito similar¹³¹.

Território Explorado: Fenomenologia e Neuropsicologia

Quando exploramos, transformamos o estatuto indeterminado e o significado da coisa desconhecida que estamos a explorar em algo determinado – no pior dos casos, tornamo-la não-ameaçadora, não-punitiva; no melhor, manipulamo-la e/ou categorizamo-la para que seja útil. Os animais executam esta transformação no decurso de ação propriamente dita, ou seja, constroem os seus mundos alterando as suas posições e mudando as suas ações perante o desconhecido, e mapeando as consequências dessas alterações e mudanças em termos da valência afetiva ou motivacional. Quando um animal se depara com uma situação inesperada, como um novo objeto colocado na sua gaiola, começa por paralisar, observando o objeto. Se nada de terrível ocorrer enquanto o animal está imóvel, este move-se, lentamente e à distância, monitorizando a coisa, atento às reações que possa ter a estas cautelosas atividades exploradoras. Talvez o animal fareje a coisa ou a arranhe – tentando determinar para que poderá ser boa (ou má). Mapeia a utilidade e a valência do objeto, concebidas em relação à sua atividade vigente (e, talvez, a possíveis padrões futuros de atividade). O animal constrói o seu mundo de significados a partir da informação gerada no decurso de –

como consequência de – comportamento explorador contínuo. A aplicação de programas experimentais de pesquisa, recorrendo primariamente ao reservatório de comportamento aprendido (imitado) e instintivo, ou manifestados como tentativa e erro, implica alteração comportamental (exploração, brincadeira) e transformação subsequente de *input* sensorial e afetivo. Quando um animal explora ativamente algo novo, altera a qualidade sensorial e o significado motivacional desse aspeto da sua experiência como consequência da estratégia de exploração. Isto quer dizer que o animal exhibe um conjunto de comportamentos em determinada situação misteriosa e monitoriza os resultados. É a interpretação organizada destes resultados e dos comportamentos que os produzem que *constitui o mundo*, passado, presente e futuro, do animal (juntamente com o desconhecido, claro – que supera constantemente a capacidade de representação).

Não é exagero dizer que o animal suscita as propriedades do objeto, sensorial e afetivo (ou até que as materializa) através da sua capacidade de investigação criativa¹³². Animais que são relativamente simples – comparados, por exemplo, com primatas mais evoluídos, incluindo os seres humanos – têm os comportamentos que manifestam limitados pela sua estrutura fisiológica. Um rato não pode pegar em qualquer coisa, por exemplo, para a examinar detalhadamente – e, além disso, não tem a capacidade visual de se concentrar intensamente no género de pequenas características que nós distinguimos. Primatas mais evoluídos não-humanos têm uma pega mais desenvolvida, contudo, o que lhes permite uma exploração mais detalhada e, além disso, têm um córtex pré-frontal relativamente sofisticado. Isto significa que tais primatas podem evocar mais características do mundo, diretamente, e que são cada vez mais capazes de modelar e representar. O córtex pré-frontal é a parte mais recente da unidade motora, e “cresceu” a partir dos centros de controlo motor direto, no decurso da evolução cortical¹³³. Uma maior sofisticação no desenvolvimento dos centros pré-frontais significa, em parte, uma capacidade ampliada de exploração *abstrata*, o que quer dizer investigação sem movimento real, o que quer dizer capacidade de aprender através da observação de outros e através da consideração de ações potenciais antes de estas se manifestarem como comportamento. Isto significa uma capacidade acrescida de *pensamento*, considerado como

ação e representação abstratas¹³⁴. A ação e o pensamento produzem fenômenos. Atos e pensamentos inovadores produzem necessariamente fenômenos novos. Exploração criativa, concreta e abstrata, encontra-se, por conseguinte, ligada, de uma forma direta, ao ser. Uma maior capacidade de exploração significa uma existência num mundo qualitativamente diferente – e até novo. Todo este argumento implica, claro está, que animais mais complexos e comportamentalmente flexíveis habitam (“constroem”, se preferirmos)¹³⁵ um mundo mais complexo.

Os seres humanos possuem um desenvolvimento cortical – pré-frontal mas não só – cuja grande massa e, o que é mais importante, estrutura, tornam único. Vários índices de desenvolvimento têm sido usados para representar a natureza da relação entre o cérebro e a inteligência. A massa, por si só, é uma medida; o grau de convoluções da superfície é outra. A primeira é contaminada pelo tamanho do animal. Animais maiores tendem a ter cérebros com mais massa em termos absolutos. Isto não os torna necessariamente mais espertos. A massa cerebral, tendo em conta o tamanho do animal, constitui o quociente de encefalização, uma medida comum e aproximada de inteligência animal¹³⁶. O grau de convoluções da superfície cerebral constitui uma medida adicional útil. A massa cinzenta do cérebro, que, em teoria, executa grande parte do trabalho associado à inteligência, ocupa a superfície do cérebro, cuja área foi drasticamente aumentada através das pregas. Alguns representantes da família dos cetáceos (golfinhos e baleias) têm quocientes de encefalização similares aos do ser humano e superfícies cerebrais mais convolutas¹³⁷, embora o neocórtex dos cetáceos tenha cerca de metade da espessura do dos seres humanos¹³⁸. A consideração deste alto nível de desenvolvimento nervoso tem levado a especulação quanto ao potencial alcance sobre-humano das capacidades cetáceas¹³⁹. No entanto, é a estrutura e a organização do córtex, não apenas a massa, nem sequer a massa ou área superficial relativa, que mais claramente define a natureza e a extensão da experiência e da competência de uma espécie. Em particular, o que importa é a incorporação do cérebro. A estrutura cerebral reflete necessariamente a incorporação, apesar da presunção arcaica da independência do espírito e da matéria (ou da alma e do corpo, ou da mente e do corpo), porque o corpo é, num sentido primário, o ambiente ao qual o cérebro se adaptou.

O corpo é especificamente representado no neocórtex. Muitas vezes, esta representação é traduzida em forma esquemática como o *homúnculo*, ou «pequeno homem». O homúnculo foi “descoberto” por Wilder Penfield¹⁴⁰, que mapeou a superfície dos córtices dos seus pacientes de neurocirurgia estimulando-os eletricamente, meticulosamente, ponto após ponto. Fê-lo para perceber o que diferentes secções do cérebro faziam, para poder infligir o menor dano possível ao tentar tratar cirurgicamente epilepsia, cancro ou outras situações cerebrais anómalas. Com um eléctrodo, sondava a superfície do cérebro de um dos seus pacientes (despertos – é frequente os pacientes submetidos a neurocirurgia permanecerem acordados, já que o cérebro não sente dor) e monitorizava os resultados, quer diretamente, quer perguntando ao paciente o que sentia. Por vezes, essa estimulação produzia visões, por vezes suscitava memórias; noutras ocasiões, dava origem a movimentos ou sensações. Penfield determinou, desta maneira, como o corpo se encontrava mapeado no sistema nervoso central – como estava encarnado, por assim dizer, em representação intrapsíquica. Penfield estabeleceu, por exemplo, que os homúnculos surgem em duas formas, a motora e a sensorial – estando a primeira associada à zona primária da unidade motora e a segunda à zona primária da área sensorial da unidade sensorial. A forma motora – esquematicamente representada na **Figura 10: O Homúnculo Motor** – é de enorme interesse para nós, já que a nossa discussão se centra no resultado motor. O homúnculo motor é uma pequena “criatura” muito bizarra. O seu rosto (em particular a boca e a língua) e mãos (sobretudo polegares) são grosseiramente desproporcionados em relação ao resto do “corpo”. Isto acontece porque áreas comparativamente vastas do córtex motor se dedicam ao controlo do rosto e das mãos, os quais são capazes de um número imenso de operações complexas e sofisticadas. O homúnculo motor é uma figura interessante. Pode ser visto como o corpo, na medida em que o corpo tem algo que ver com o cérebro. É útil considerar a estrutura do homúnculo, porque este é, de uma forma profunda, representativo da nossa natureza essencial, que encontra expressão na emoção e no comportamento.

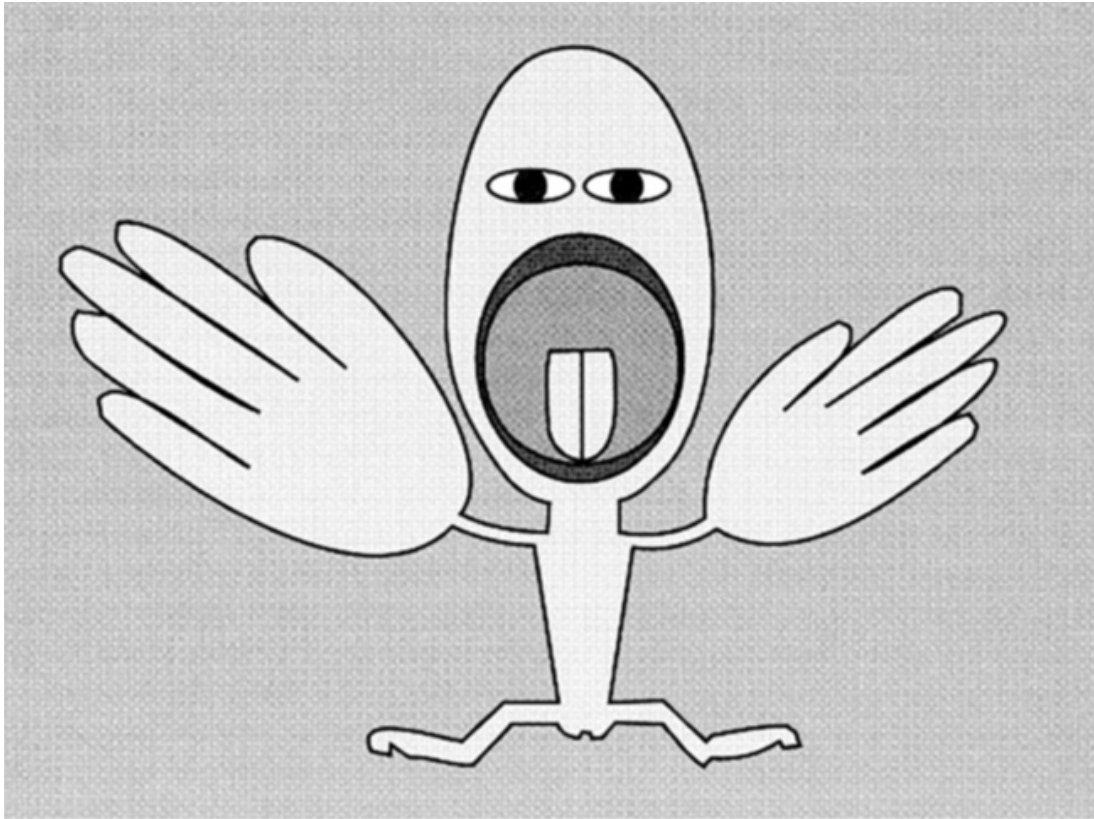


FIGURA 10: O Homúnculo Motor

A característica mais saliente do homúnculo motor, por exemplo – a mão, com o seu polegar oponível – é o atributo definidor do ser humano. A capacidade de manipular e explorar características de objetos grandes e pequenos – limitada, como capacidade geral, aos grandes primatas – cria as condições para a obtenção de um conjunto aumentado das suas propriedades, pela sua utilização como ferramentas (para transformação mais abrangente do seu potencial infinito num concreto definível). A mão, adicionalmente usada para duplicar a ação e a função de objetos, também permite, em primeiro lugar, imitação (e indicação) e, depois, representação linguística total¹⁴¹. Usada para a linguagem escrita, a mão permite adicionalmente transferência (temporal e espacial) de longa distância da sua capacidade para outro (e a elaboração e extensão da exploração, durante o procedimento de escrita, que é pensamento mediado pela mão). Até o desenvolvimento da linguagem falada, a capacidade motora analítica por excelência, poderá razoavelmente ser considerado uma extensão abstrata da capacidade humana de desmontar coisas e tornar a construí-las de uma forma original. A interação entre mão e cérebro

permitiu literalmente que o indivíduo alterasse a estrutura do mundo. A consideração da estrutura e da função do cérebro tem de tomar este facto primário em consideração. Um golfinho, ou uma baleia, tem um cérebro grande e complexo – um sistema nervoso altamente desenvolvido –, mas consegue modificar a forma do seu mundo. Encontra-se aprisionado, por assim dizer, na sua forma dinamizada como um tubo de ensaio especializado para a vida oceânica. Não consegue alterar a forma do seu ambiente material de alguma maneira complexa. O seu cérebro, por conseguinte, provavelmente não estará preparado para desempenhar qualquer função tradicionalmente “criativa” (na verdade, como seria de suspeitar, falta-lhe a estrutura sofisticada característica do cérebro dos primatas)¹⁴².

Não é só a mão, contudo, o que constitui a diferença humana crucial, embora seja o fator mais óbvio e talvez o mais importante. É mais um estilo ou melodia de adaptação que caracteriza o ser humano individual. Este estilo é adaptação para a exploração do desconhecido, ao abrigo de um contexto social. Esta adaptação é capacidade para criação, elaboração, recordação, descrição e subsequente comunicação de novos padrões comportamentais (todas estas ações mediadas por discurso) e para a representação das consequências (frequentemente novas) desses padrões. A mão propriamente dita foi tornada mais útil pelo desenvolvimento da postura vertical, que ampliou o alcance visual e libertou a parte superior do corpo das exigências da locomoção. A musculatura fina do rosto, dos lábios e da língua – sobrerrepresentados, também, no homúnculo motor – contribuiu para que a comunicação subtil se tornasse possível. O desenvolvimento de linguagem explícita aumentou tremendamente o poder de tal comunicação. Uma troca cada vez maior de informação permitiu que os recursos de todos se tornassem os recursos de cada um, e vice-versa. Esse procedimento de *feedback* aumentou o alcance e a utilidade da mão, proporcionando a cada mão a capacidade, pelo menos potencial, de qualquer outra mão, existente atual ou anterior. A evolução do campo central limitado do olho, que viu o *input* expandir-se 10 mil vezes na área visual primária, e se encontra adicionalmente representado, inter-hemisfericamente, em vários pontos corticais de elevada relevância¹⁴³, foi de uma importância vital para o desenvolvimento da linguagem visual e permitiu a observação atenta, o que simplificou a

recolha de informação detalhada. A combinação de mão e olho permitiu ao *Homo sapiens* manipular coisas de formas qualitativamente diferentes das de qualquer outro animal. O indivíduo é capaz de descobrir como são as coisas sob várias condições, voluntariamente produzidas ou encontradas por acaso (mas, ainda assim, consideradas) – de pernas para o ar, a voar, a bater noutras coisas, desfeitas, aquecidas ao lume, e por aí afora. A combinação mão-olho permitiu aos seres humanos vivenciar e analisar a natureza (emergente) das coisas. Esta capacidade, por revolucionária que tenha sido, foi drasticamente ampliada pela aplicação da linguagem falada (e escrita) mediada pela mão.

O estilo humano de adaptação vai tanto do evidentemente físico como ao mais subtilmente psicológico. O fenómeno da consciência, por exemplo – que pode ser considerado a característica definidora do ser humano – parece estar relacionado de alguma forma desconhecida com a amplitude de ativação celular no neocórtex. Características corporais com grandes áreas de representação cortical também são, logo, mais exaustivamente representadas na consciência (pelo menos, em potencial). Isto pode ser evidenciado de imediato à consciência subjetiva tão-só contrastando a capacidade de controlo e monitorização da mão, por exemplo, com a zona muito menos representada das costas. A consciência, evidentemente, também se expande ou aguça no decurso de atividades criadas para intensificar ou aumentar a competência adaptativa – no decurso de exploração criativa. O processamento de informação sensorial nova ou de alguma outra forma interessante, associado ao complexo orientador, à atenção intensificada e à concentração focada, ativa grandes áreas de neocórtex. Similarmente, uma maior mobilização cortical ocorre durante a fase da prática de aquisição de competências, quando a atenção parece necessária para o desenvolvimento do controlo. A área de tal ativação ou mobilização diminui à medida que o movimento se torna habitual e inconsciente, ou quando a informação sensorial perde interesse ou deixa de ser novidade¹⁴⁴. Finalmente, como já referimos, um prazer intrínseco de natureza intensa parece acompanhar a ativação dos sistemas corticais ativados durante a atividade psicomotora de exploração, empreendida perante o desconhecido. A operação destes sistemas parece mediada, em parte, pelo neurotransmissor dopamina¹⁴⁵ – envolvido na

produção de respostas subjetivas e comportamentais a sinais de recompensa, sob a forma de esperança, curiosidade e aproximação ativa.

Os seres humanos gozam de capacidade de investigação, classificação e consequente comunicação, a qual é qualitativamente diferente da que caracteriza qualquer outro animal. A estrutura material do *Homo sapiens* é ideal para a exploração e para a disseminação dos resultados desta; espiritualmente – psicologicamente – o ser humano caracteriza-se pela capacidade inata de derivar verdadeiro prazer dessa atividade. Os nossos atributos físicos (as capacidades da mão, em conjunto com as outras especializações fisiológicas do ser humano) definem quem somos e permitem-nos obter infinitamente novas propriedades de elementos de experiência anteriormente estáveis e previsíveis. O objeto – qualquer objeto – serve-nos como fonte de possibilidade ilimitada (ou, pelo menos, possibilidade limitada apenas pela capacidade de génio explorador exibido em determinado momento). Animais simples desempenham operações simples e habitam um mundo cujas propriedades são igualmente limitadas (um mundo onde a maioria da “informação” permanece “latente”). Os seres humanos conseguem manipular – desmanchar e (re)construir – com muito mais facilidade do que qualquer outra criatura. Para mais, a nossa capacidade de comunicação, tanto verbal como não-verbal, resultou numa facilitação quase inacreditável da exploração e numa subsequente diversidade de adaptação.

Em muitos casos, pensar pode ser encarado como a forma abstrata de explorar – como a capacidade de investigar, sem necessidade de ação motora direta. A análise abstrata (verbal e não-verbal) do inesperado ou do novo desempenha um papel muito maior para os humanos do que para os animais¹⁴⁶ – um papel que costuma prevalecer sobre a ação. Para os seres humanos, só quando esta capacidade falha, parcial ou completamente – ou quando desempenha um papel paradoxal (ampliando o significado ou o perigo potencial do desconhecido, atrás de rótulos negativos definitivos, mas “falsos”) – é que a exploração ativa (ou o evitamento ativo), com os seus limites e perigos, se torna necessária. A substituição de ação de exploração potencialmente perigosa por um pensamento cada vez mais flexível e abstrato significa a possibilidade de expansão de conhecimento sem exposição direta ao perigo e constitui uma grande vantagem para o desenvolvimento da inteligência. A inteligência abstrata característica do

ser humano desenvolveu-se em paralelo com a rápida evolução do cérebro. Podemos comunicar os resultados e as interpretações das nossas manipulações (e a natureza dos procedimentos que constituem essa manipulação) uns aos outros, através de imensas barreiras espaciais e temporais. Esta capacidade de exploração, de elaboração e de comunicação verbal da mesma, por sua vez, intensifica drasticamente a nossa capacidade de exploração (já que temos acesso a todas as estratégias comunicadas e esquemas interpretativos acumulados ao longo do tempo, gerados no decurso da atividade criativa de outros). Em termos simples, isto significaria apenas que temos sido capazes de “descobrir” mais aspetos do mundo. Parece-me mais exato, contudo, reconhecer as limitações desta perspetiva e arranjar espaço para a noção de que novos procedimentos e modos de interpretação produzem literalmente novos fenómenos. A *palavra* permite pensamento diferenciado e intensifica drasticamente a margem de manobra da exploração. O mundo da experiência humana é constantemente transformado e renovado como consequência dessa exploração. Desta forma, o mundo engendra constantemente nova criação.

A capacidade de criar novos comportamentos e categorias de interpretação em resposta à emergência do desconhecido poderá ser encarada como a marca principal da consciência humana – na verdade, do ser humano. O nosso empenho neste procedimento permite-nos literalmente moldar o mundo a partir da massa indiferenciada da “existência” não observada e não encontrada (uma forma de existência que apenas existe hipoteticamente – como uma ficção necessária; uma forma acerca da qual nada pode ser vivido e menos ainda precisamente declarado). Moldamos o mundo como consequência das nossas interações diretas com o desconhecido – de forma mais notória, com as mãos, que nos permitem manipular coisas, mudar-lhes os aspetos sensoriais e, o que é mais importante, alterar a importância que têm para nós, dar-lhes *valor* novo e mais desejável. A capacidade de manipulação dextra é particularmente humana, e tem-nos permitido alterar radicalmente a natureza da nossa experiência. Igualmente particular, contudo, é a nossa capacidade de exploração abstrata, que é pensamento acerca de ação (e as suas consequências), na ausência de ação (e as suas consequências). A forma através da qual conduzimos a nossa exploração abstrata parece

estar tão intimamente ligada às estruturas fisiológicas dos nossos cérebros como a forma como nos movemos, enquanto exploramos. Em circunstâncias novas, a nossa produção comportamental é mediada pelos sistemas que governam o medo e apropriam a inibição, esperança e a adequada ativação. O mesmo acontece quando pensamos em termos abstratos – mesmo quando pensamos acerca de como os outros pensam¹⁴⁷.

A exploração animal é de natureza primariamente motora. Um animal tem de se mover em torno de uma coisa ou situação desconhecida para determinar a sua relevância afetiva e natureza sensorial. Este procedimento de movimentação experimental surge como consequência da interação entre os sistemas avaliadores mutuamente reguladores ou inibidores cujas responsabilidades são a identificação de perigo (ou ameaça) potencial ou satisfação (ou promessa) potencial. No caso dos seres humanos, cada um destes sistemas parece vir, no decurso do desenvolvimento normal, a dominar um dos nossos hemisférios corticais gémeos: o *direito* rege a resposta à ameaça (e ao castigo), enquanto o *esquerdo* controla a resposta à promessa e, talvez (embora de forma muito menos clara), à satisfação¹⁴⁸. Isto basicamente significa que o hemisfério direito rege as nossas reações iniciais ao desconhecido, enquanto o esquerdo se adapta mais a ações tomadas enquanto sabemos o que estamos a fazer. Isto, em parte, acontece porque tudo o que foi exaustivamente explorado se tornou de facto ou promissor, ou satisfatório (ou, no mínimo, irrelevante). Se ainda existe alguma ameaça ou castigo nalgum lugar – isto é, nalgum lugar onde tenhamos de estar –, a nossa adaptação comportamental é, por definição, insuficiente (e o inesperado não foi eliminado). Não fomos capazes de modificar as nossas ações para suscitar do ambiente – na verdade, do “desconhecido” – as consequências que desejamos produzir.

Richard Davidson e os colegas têm investigado a relação entre diferentes tipos de atividade elétrica cortical e estados de humor em adultos e crianças. David *et al.* concluíram que os hemisférios gémeos do cérebro humano se especializam diferentemente para o afeto, pelo menos no que concerne às regiões frontais. Sinais de afeto positivo (como o sorriso genuíno em bebês) são acompanhados por uma ativação comparativa elevada do córtex frontal esquerdo. Estados negativos de afeto (como os que ocorrem em depressão crónica), pelo contrário, fazem-

se acompanhar por uma ativação aumentada do hemisfério frontal direito¹⁴⁹. Existe evidência adicional substancial que fundamenta esta declaração geral. De uma forma mais fundamental: parece que os hemisférios gêmeos do cérebro se especializam diferentemente (1) para a operação em território inexplorado, onde a natureza e a valência das coisas permanece indeterminada, e (2) para a operação em território explorado, onde as coisas se tornaram ou irrelevantes, ou positivas, em consequência de exploração prévia. Os nossos cérebros contêm dois sistemas emocionais, por assim dizer. Um funciona quando não sabemos o que fazer, e inicia o procedimento (de exploração) que cria território seguro. O outro funciona quando estamos, de facto, seguros. A presença destes dois subsistemas, mas não a sua “localização”, é conhecida há já bastante tempo; Maier e Schnierla¹⁵⁰ e Schnierla¹⁵¹ formularam há muitos anos que mecanismos de “retração” e “aproximação” (característicos de animais de praticamente todos os níveis da escala evolutiva) proporcionaram a fundação da própria motivação. A melhor forma de compreender a natureza destes dois sistemas é relacionando o estado emocional com a atividade motora, como fizemos.

Cada hemisfério, direito e esquerdo, parece ter aquilo que pode ser descrito como uma *família* de funções relacionadas, retratadas na **Figura 11: Os Hemisférios Cerebrais Gêmeos e as Suas Funções**. O hemisfério direito, menos fluente em termos linguísticos do que o seu gêmeo por norma mais dominante, parece especializado para a inibição e extinção de comportamento (e, por conseguinte, para a produção de emoção negativa), para a geração e manipulação de imagens complexas visuais (e auditivas), para a coordenação de ações motoras grossas e para o reconhecimento rápido e global de padrões¹⁵². O hemisfério direito parece ficar “em linha” quando uma determinada situação é pejada de incerteza – parece particularmente bom a reger comportamento quando o que *é* e o que *fazer* ainda não se encontram claramente especificados¹⁵³. Poderá afirmar-se, conseqüentemente, *que este hemisfério ainda se encontra sob o controlo límbico*, já que o sistema límbico é responsável por detetar novidades e encetar comportamentos de exploração. Este mecanismo arcaico de controlo “conduziria” assim os procedimentos de geração de “hipóteses” imagísticas, que constituem os procedimentos da exploração abstrata –

fantasia – que usamos para dar forma determinada (e, não raro, bizarra) ao desconhecido.

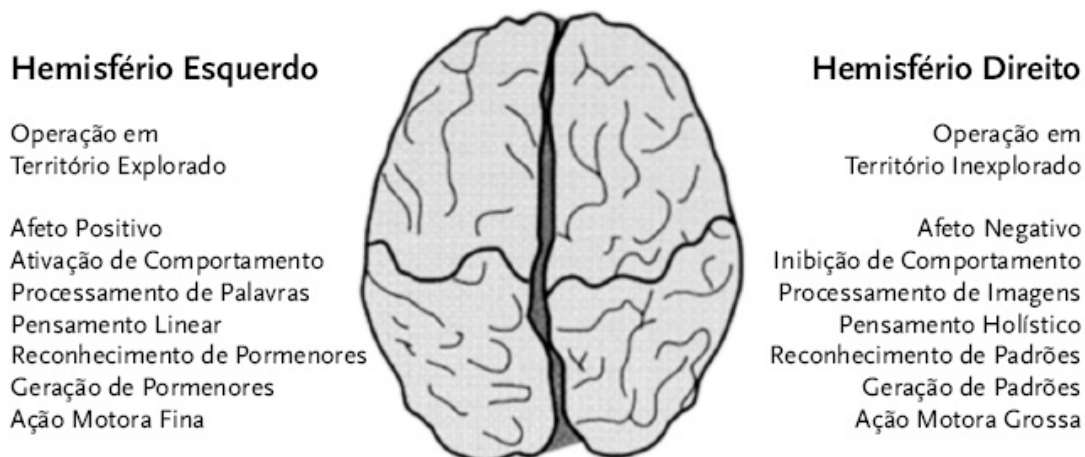


FIGURA 11: Os Hemisférios Cerebrais Gémeos e as Suas Funções

O hemisfério esquerdo, pelo contrário, parece particularmente capacitado para o processamento linguístico e a comunicação, para o pensamento detalhado e linear, para a coordenação motora fina e para a compreensão de conjuntos em termos dos elementos que os constituem¹⁵⁴. O hemisfério esquerdo – particularmente a sua (sub)unidade frontal ou motora – também rege o comportamento de aproximação¹⁵⁵ na presença de sinais de satisfação, é parte integral da produção de afeto positivo e parece especialmente bom a executar atividades ensaiadas, a aplicar modos de apreensão familiares. O esquerdo parece estar no seu melhor quando o que *é* e o que *deveria ser feito* já não são perguntas; quando a tradição rege o comportamento e a natureza e o significado das coisas se encontra relativamente fixa. A especialização dual do hemisfério esquerdo – no que tem sido ensaiado e no que é positivo – pode ser compreendida, em parte, da seguinte forma: o afeto positivo domina no território conhecido, por definição. Uma coisa ou situação foi explorada da forma ideal (e, por conseguinte, é mais bem-conhecida) se tiver sido transformada por adaptações comportamentais manifestadas na sua presença em algo de uso (ou satisfação) determinado ou em potencial para tal (em promessa).

O hemisfério direito, por oposição ao esquerdo, parece ter permanecido em contacto direto com – e ter-se especializado para se deparar com – o *desconhecido* e os seus terrores, que são apercebidos no domínio do

instinto, da motivação e do afeto, muito antes de poderem ser classificados ou compreendidos de forma intelectual. A capacidade do hemisfério direito para a inibição e extinção de comportamento (para induzir cautela durante a exploração, para reger a fuga, para produzir afeto negativo) assegura que é prestado o devido respeito ao inexplicável (e, logo, perigoso) quando este surge. A aptidão do hemisfério direito para o reconhecimento de padrões globais (que surge como consequência da sua estrutura neurofisiológica básica)¹⁵⁶ ajuda a garantir que uma noção provisória (uma representação fantasiosa) do acontecimento desconhecido (como é, que ação deverá ser tomada na sua presença, que outras coisas ou situações traz à mente) possa ser rapidamente formulada. O hemisfério direito parece integralmente envolvido nas fases iniciais de análise do inesperado ou novo – e a sua hipótese *a priori* é sempre a seguinte: *este sítio (desconhecido), este espaço não-familiar, este território inexplorado é perigoso, e, conseqüentemente, partilha as propriedades de todos os outros sítios e territórios conhecidos e perigosos, e também de todos aqueles que permanecem desconhecidos*. Esta forma de processamento de informação – “a” é “b” – é a metáfora; a geração de metáforas (crucial para a construção de narrativas – sonhos, dramas, histórias e mito) pode perfeitamente ser vista como a primeira fase da construção de hipóteses. Como comportamentos adaptativos específicos a situações são gerados em consequência da exploração, esta rotulação provisória ou hipótese (ou fantasia) pode sofrer modificações (assumindo que nada realmente punitivo ou determinadamente ameaçador ocorrer); tal modificação constitui uma aprendizagem maior e mais detalhada. A ansiedade reduz-se, na ausência de castigo ou mais ameaça (incluindo novidade); a esperança ocupa a ribalta afetiva, acompanhada pelo desejo de avançar e de explorar (sob a regência do hemisfério esquerdo).

O hemisfério direito parece capaz de lidar com informação menos determinada. Pode usar formas de cognição que são mais difusas, mais globais¹⁵⁷ e mais abrangentes para enfrentar inicialmente o que ainda não pode ser compreendido mas, inevitavelmente, existe. O hemisfério direito usa a sua capacidade de generalização em massa e de compreensão de imagética para colocar o novo estímulo num contexto inicialmente significativo, o que é uma forma *a priori* de categorização apropriada. Este contexto é definido pelo significado da coisa nova, que se revela

primeiro pela mera existência da novidade (o que a torna tanto ameaçadora como promissora) e depois, no decurso da sua exploração detalhada. O hemisfério direito mantém-se preocupado com a pergunta “como é esta coisa nova?” (ou seja: “o que deverá ser feito na presença desta ocorrência inesperada?”) e não lhe interessa “o que é esta coisa, objetivamente?” “Como é a coisa nova” significa “é perigosa, ou ameaçadora (em primeiro lugar e acima de tudo), satisfatória ou promissora?” A categorização de acordo com a valência significa que a coisa é o que implica em termos de comportamento.

O caos que constitui o desconhecido é tornado previsível – é absorvido no “mundo” – mediante a geração de comportamentos adaptativos e modos de representação. É o procedimento de exploração incitada pela novidade que, no caso individual, produz tais comportamentos e estratégias de classificação. No entanto, nós não somos apenas indivíduos. Existimos num ambiente social muito complexo, caracterizado pela troca constante de informação em relação aos meios e aos fins da adaptação “adequada”. A capacidade humana de geração de comportamento autorregulador e representação expandiu-se imenso, nalguns sentidos para lá da nossa própria compreensão, através da nossa capacidade de comunicação verbal e não-verbal. Podemos aprender através de debates e da leitura – podemos absorver informação diretamente até dos nossos antepassados falecidos, mas letrados. Mas ainda há mais – podemos aprender com qualquer pessoa que aja, seja no decurso natural das coisas, seja dramaticamente, e podemos armazenar os comportamentos dos indivíduos com os quais entramos em contacto (diretamente, copiando-os; ou indiretamente, através da intermediação da narrativa e formas de arte dramáticas). É, claro está, a nossa capacidade de copiar, de imitar¹⁵⁸, que subjaz à nossa capacidade de fazer coisas que não “compreendemos” necessariamente (isto é, que não somos capazes de descrever explicitamente). É por essa razão, em parte, que precisamos de uma “psicologia”.

Padrões de adaptação comportamental e representacional são gerados no decurso de exploração ativa e de “contacto com o desconhecido”. No entanto, depois de gerados, estes padrões não se mantêm necessariamente estáveis. São modificados e moldados, melhorados e tornados eficientes, como consequência da sua troca comunicativa. O “a” individual produz

um novo comportamento, “b” modifica-o, “c” altera isso, “d” muda radicalmente a modificação de “c” e por aí afora, *ad infinitum*. O mesmo procedimento aplica-se a representações (metáforas, digamos, ou conceitos explícitos). Isto significa que os nossos procedimentos assimilativos e adaptativos de exploração, na verdade, se expandem tanto no tempo como no espaço. Parte desta expansão – talvez a parte mais óbvia – é mediada pela literacia. Um elemento igualmente complexo e subtil, porém, é mediado pela mimese.

Padrões de adaptação comportamental e esquemas de classificação ou representação podem derivar da observação de outros (e, de igual forma, da observação do próprio). Como agimos na presença de coisas, no seu contexto geralmente social e constantemente em mudança, é o que estas coisas significam (ou até o que são), antes que o que significam (ou o que são) possa ser categorizado de forma mais abstrata (ou “objetiva”). O que uma coisa é, portanto, poderá ser determinado (na ausência de informação mais útil) pela análise de como é conduzida a ação na sua presença, o que equivale a dizer que, se alguém foge de algo, é seguro presumir que essa coisa será perigosa (a ação, de facto, define essa presunção). A observação de padrões de ação realizados pelos membros de determinada comunidade social, incluindo aquela a que pertença o sujeito observador, permite assim necessariamente a derivação e classificação de esquemas provisórios de valor. Se observar alguém (mesmo a si próprio) a aproximar-se de alguma coisa, pode partir do princípio de que essa coisa é boa, pelo menos em determinado contexto, ainda que não saiba mais nada a seu respeito. Saber o que fazer, afinal, é classificação, antes de esta ser abstrata: classificação em termos de relevância motivacional, com os aspetos sensoriais dos fenómenos a servirem meramente como sinal de reconhecimento dessa relevância motivacional¹⁵⁹.

Não há dúvida de que muitas das nossas competências e estratégias automatizadas de classificação são “opacas” à consciência explícita. A existência dos nossos múltiplos sistemas de memória e dos seus modos qualitativamente diferentes de representação – descritos mais adiante – garante que assim é. Esta opacidade significa, essencialmente, que “compreendemos” mais do que “sabemos”; é por esta razão que os psicólogos continuam a depender de noções do “desconhecido” para proporcionar explicações para o comportamento. Este inconsciente – o

deus psicanalítico – é a nossa capacidade de armazenamento implícito de informação acerca da natureza e da valência das coisas. Esta informação é gerada no decurso da exploração ativa, e modificada, muitas vezes de forma irreconhecível, por comunicação interpessoal constante e multigeracional. Vivemos em grupos sociais; a maioria das nossas interações é de natureza social. Passamos a maior parte do nosso tempo rodeados pelos outros e, quando estamos sozinhos, ainda assim desejamos compreender, prever e controlar os nossos comportamentos pessoais. Os nossos mapas da “parte compreendida do mundo” são, logo e em grande medida, *mapas de padrões de ações* – de *comportamentos* estabelecidos como consequência de exploração criativa, e modificados no decurso de interações sociais inesgotáveis. Assistimos à nossa própria ação; desta, derivamos inferências acerca da natureza do mundo (incluindo *aqueles atos que fazem parte do mundo*).

Sabemos que o hemisfério direito – pelo menos, a porção frontal – se especializou na reação ao castigo e à ameaça. Também sabemos que lesões no hemisfério direito afetam a nossa capacidade de detetar padrões e de compreender o significado de histórias¹⁶⁰. Será excessivo sugerir que as capacidades emocional, imagística e narrativa do hemisfério direito desempenham um papel crucial nas fases iniciais de transformar algo novo e complexo, como os comportamentos de outros (ou os nossos) e a valência de coisas novas, em algo completamente compreendido? Quando encontramos algo novo, afinal, geramos fantasias (imagísticas, verbais) acerca da sua potencial natureza. Isto significa que tentamos determinar como a coisa inesperada poderá relacionar-se com algo que talvez já tenhamos dominado – ou, pelo menos, com outras coisas que ainda não dominamos. Dizer “este problema por solucionar parece-se com este outro problema que ainda não solucionámos” é um passo na direção da solução. Dizer “eis como estes fenómenos (ainda essencialmente misteriosos) parecem relacionar-se” é uma intuição do género que precede conhecimento detalhado; é a capacidade de ver a floresta, embora sem ainda diferenciar os tipos de árvores. Antes de podermos dominar verdadeiramente algo novo (o que quer dizer antes de podermos limitar efetivamente o seu significado indeterminado a algo previsível, até irrelevante), *imaginamos* o que poderá ser. As nossas representações imaginativas constituem na verdade as nossas adaptações iniciais. As

nossas fantasias compõem parte da estrutura que usamos para inibir as nossas reações ao significado *a priori* do desconhecido (mesmo que tais fantasias facilitem a geração de informação mais detalhada e concreta). Não há qualquer razão para pressupor que fomos capazes de compreender explicitamente esta capacidade, em parte porque parece realmente servir como *pré-condição necessária ou axiomática da capacidade de compreender, explicitamente*.

As capacidades unicamente especializadas do hemisfério direito parecem permitir-lhe derivar, de observações repetidas de comportamento, imagens de padrão de ação que o hemisfério esquerdo, verbal, consegue dispor, com cada vez mais lógica e pormenor, em *histórias*. Uma história é um mapa de sentido, uma “estratégia” para regulação emocional e a produção comportamental – uma descrição de como agir em dada circunstância, para garantir que esta retém a sua saliência motivacional positiva (ou, pelo menos, que tem as suas qualidades negativas reduzidas no maior grau possível). A história parece gerada, nas suas fases iniciais, pela capacidade imagética e de reconhecimento de padrões característica do hemisfério direito, que se encontra integralmente envolvido na cognição narrativa¹⁶¹ e em procedimentos que auxiliam ou são análogos a tal cognição. O hemisfério direito tem a capacidade de descodificar os aspetos não-verbais e melódicos do discurso, de ser solidário (ou de se dedicar, de uma forma mais geral, em relações interpessoais), e a capacidade de compreender imagética, metáfora e analogia¹⁶². Os sistemas “linguísticos” do hemisfério esquerdo “terminam” a história, acrescentando lógica, ordem temporal adequada, consistência interna, representação verbal e possibilidade de rápida comunicação abstrata e explícita. Desta forma, o nosso conhecimento explícito do valor expande-se, através da análise dos nossos próprios “sonhos”. Interpretações que “funcionam” – isto é, que melhoram a nossa capacidade de regular as nossas próprias emoções (para transformar o mundo atual no mundo desejado, dito de outra forma) – *qualificam-se como válidas*. É desta maneira que verificamos a precisão das nossas presunções cada vez mais abstratas.

O processo de exploração criativa – a função do *conhecedor*, por assim dizer, que gera território explorado – tem como propósito aparente um aumento da amplitude do repertório (capacidade) motor(a) e a alteração de

esquemas representacionais. Cada um destes dois propósitos parece ser servido pela construção de uma forma específica de conhecimento, e do seu subsequente armazenamento na memória permanente. A primeira forma foi descrita como *saber como*. A unidade motora, fonte de novas estratégias comportamentais quando as antigas falham (quando estas produzem resultados indesejados), produz padrões alternativos de ação, experimentalmente aplicados, para produzir o resultado desejado. A instanciação permanente do novo comportamento, que ocorre caso este seja bem-sucedido, poderá ser considerada o desenvolvimento de uma nova *competência*. *Saber como* é competência. O segundo tipo de conhecimento, que é representacional (uma *imagem ou modelo de uma coisa*, em vez da coisa propriamente dita) tem sido descrito como *saber que*¹⁶³ – eu prefiro *saber o quê*. A exploração de uma circunstância, de um acontecimento ou de uma coisa nova produz novos estímulos sensoriais e afetivos, durante interação ativa ou abstrata entre o sujeito que explora e o objeto em causa. Este novo estímulo sensorial constitui base para a construção, elaboração e atualização de um modelo representacional permanente mas modificável, tetradimensional (espacial e temporal), do campo experiencial, nas suas manifestações presentes e potenciais. Este modelo, proponho eu, é uma história.

É o sistema do hipocampo – que, como vimos, é uma parte integral da regulação da ansiedade – que está criticamente envolvido na transferência de informação de observação de atividade vigente para memória permanente¹⁶⁴, e que proporciona a base fisiológica (em sintonia com as estruturas corticais superiores) para o desenvolvimento e elaboração desta representação mnésica. É o hemisfério direito, que é ativado pelo desconhecido, e que pode criar padrões rapidamente, que proporciona a imagética inicial – o conteúdo da fantasia – para a história. É o hemisfério esquerdo que dá estrutura e comunicabilidade a estes padrões (tal como, por exemplo, ao interpretar um quadro, um romance, um filme ou uma conversa). O hipocampo deteta desfasamentos; isto desinibe a amígdala (talvez não diretamente). Tal desinibição “liberta” ansiedade e curiosidade, motivando exploração. O hemisfério direito, sob estas condições de motivação, deriva padrões relevantes à encapsulação do desconhecido emergente, a partir da informação ao seu dispor. Muita desta informação pode ser extraída do ambiente social, das interações

comportamentais e das estratégias de representação – propriedades emergentes de exploração e comunicação – que estão “incorporadas” na estrutura social. Muita desta “informação” continua a ser implícita – isto é, programada num *padrão* comportamental. É ainda *saber como*, antes de ter sido abstrato e tornado explícito como saber o quê. O hemisfério esquerdo tem um envolvimento cada vez maior, à medida que ocorre a tradução “pela hierarquia acima da abstração”.

A informação de *saber-como*, alternativamente descrita como *procedimental*, habitual, de disposição ou competência, e a informação de *saber-o-quê*, alternativamente descrita como *declarativa*, episódica, factual, autobiográfica ou representacional, parecem fisiologicamente distintas na sua base material, e separáveis no decurso do desenvolvimento filo e ontogenético¹⁶⁵. O conhecimento procedimental desenvolve-se muito antes do conhecimento declarativo, quer em termos de evolução, quer em termos de desenvolvimento individual, e parece representado de forma “inconsciente”, expressável apenas em desempenho. O conhecimento declarativo, pelo contrário – conhecimento do quê – constitui, em simultâneo, imaginação conscientemente acessível e episódica e comunicável (o mundo em fantasia) e subsuma conhecimento semântico ainda mais recentemente desenvolvido (linguisticamente mediado), cujas operações, em grande medida, permitem a representação abstrata e a comunicação dos conteúdos da imaginação. Squire e Zola-Morgan¹⁶⁶ representaram a relação entre estas formas de memória de acordo com o esquema da **Figura 12: A Estrutura Múltipla da Memória**¹⁶⁷. A base neuroatômica de *saber como* permanece relativamente vaga. A geração de competências surge em parte como o domínio da unidade cortical pré-motora; o “armazenamento” parece envolver o cerebelo. Saber o *quê*, pelo contrário, parece ter a sua existência dependente da função intacta da unidade sensorial cortical, em interação com o sistema do hipocampo¹⁶⁸. Muito do nosso saber o *quê*, contudo – a nossa descrição do mundo – *tem que ver com saber como*, o que é conhecimento comportamental, sabedoria. Muito do nosso conhecimento descritivo – conhecimento representacional – é representação do que constitui sabedoria (sem ser sabedoria, em si mesma). Obtivemos a nossa descrição de sabedoria observando como

agimos, nas nossas interações sociais culturalmente regidas, e representando essas ações.

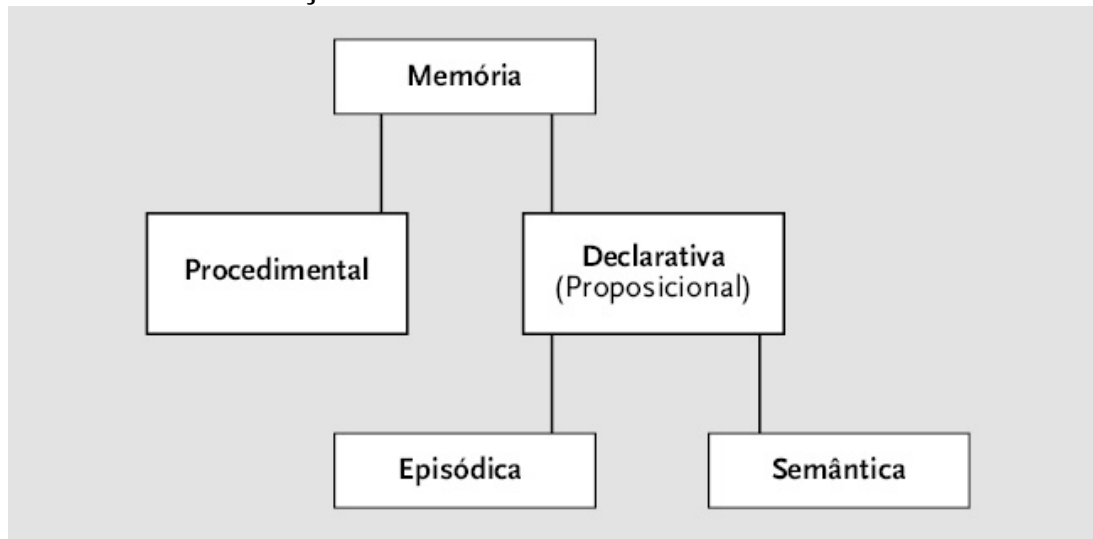


FIGURA 12: A Estrutura Múltipla da Memória

Sabemos *como*, o que significa como agir para transformar o mundo misterioso e cada vez mais ameaçador do presente naquilo que desejamos, muito antes de *sabermos como* sabemos, ou *porque* sabemos como. O que quer dizer, por exemplo, que uma criança aprende a agir adequadamente (assumindo que aprenda) muito antes de ser capaz de proporcionar explicações abstratas ou descrições do seu comportamento¹⁶⁹. Uma criança pode ser “bem-comportada” sem ser uma filósofa moral. Esta ideia ecoa a noção do psicólogo do desenvolvimento Jean Piaget, no que concerne ao desenvolvimento infantil, de que a adaptação ao nível sensorio-motor ocorre antes – e cria as bases – das formas mais abstratas de adaptação que caracterizam a idade adulta. Piaget encarava a *representação imagística* como um intermediário entre a inteligência sensoriomotora e a fase (mais elevada ou mais abstrata) das “operações formais”; para mais, acreditava que a imitação – a “reprodução” de um objeto – servia como pré-requisito necessário para tal representação imagística (retrato em imagem ou palavra, em vez de comportamento). Nesta perspectiva, o processo da *brincadeira* surge como uma forma de imitação superior, ou mais abstrata. Piaget apresenta duas teses principais:

A primeira é que, no campo da brincadeira e da imitação, é possível acompanhar a transição de assimilação e acomodação sensoriomotoras até à assimilação e acomodação mentais que

caracterizam os primórdios da representação [...] [A segunda é que] as várias formas de representação interagem. Há representação quando um modelo ausente é imitado. Há representação em brincadeira simbólica, em imaginação e até em sonhos, nos sistemas de conceitos e relações lógicas, em formas quer intuitivas, quer operacionais, implicando representação.¹⁷⁰

Piaget acreditava que a imitação poderia ser descrita em termos de acomodação: “Se há primazia da acomodação (correspondência de comportamento) sobre a assimilação (alteração de esquemas) [...] a atividade tende a tornar-se imitação.”¹⁷¹ Isto implica que a criança que imita na verdade *incorpora* mais informação do que “compreende” (representa). E prossegue: “A representação [...] pode ser vista como uma espécie de imitação interiorizada, logo, uma continuação da acomodação.”¹⁷² [Em relação ao modelo do sistema-das-três-memórias (a que Piaget, claro, não se refere diretamente): “mesmo que houvesse justificação para relacionar as várias fases de desenvolvimento mental com níveis neurológicos bem definidos, permanece o facto de que, apesar da relativa descontinuidade das estruturas, há uma certa continuidade funcional, em que cada estrutura prepara as seguintes enquanto que utiliza as predecessoras.”]¹⁷³

Aquilo que se pode dizer acerca de crianças parece ser verdadeiro, mais ou menos, filogeneticamente: as nossas culturas (que assimilamos como crianças, através dos procedimentos de imitação) consistem primariamente em padrões de atividade, levados a cabo num contexto social. O que os pais são para as crianças, as culturas são para os adultos: não sabemos como se originaram os padrões que desempenhamos (ou os conceitos que utilizamos), ou que “propósitos” precisos (que “objetivos” a longo prazo) servem atualmente. Tais padrões são, na verdade, “propriedades emergentes” de interações sociais a longo prazo. Para mais, não podemos descrever bem tais padrões, abstratamente (explicitamente, semanticamente), embora os dupliquemos com precisão (e inconscientemente) no nosso comportamento (e possamos representá-los, episodicamente, nos nossos empreendimentos literários). Não sabemos *porque* fazemos o que fazemos, ou, para dizer o mesmo, o que é que somos (pese embora todas as teorias ideológicas em contrário).

Observamo-nos e questionamos; o nosso questionamento assume a forma da história, ou, mais fundamentalmente, do *mito*. Mitos que descrevem o território *conhecido*, explorado, constituem o que sabemos acerca do nosso saber como, antes de podermos declarar, explicitamente, o que é que sabemos como. O mito é, em parte, a imagem da nossa ação adaptativa, tal como formulada pela imaginação, antes da sua contenção explícita em linguagem abstrata; o mito é o intermediário entre a ação e a representação linguística abstrata dessa ação. O mito é a essência destilada das histórias que contamos a nós mesmos acerca dos padrões do nosso próprio comportamento, à medida que se desenrolam nos mundos de experiência social e impessoal. Aprendemos a história, *o que não compreendemos* (ou seja, não conseguimos tornar explícito), observando. Representamos os padrões de ação que encontramos em ação (*que é ritual*), imagem e palavra: agimos, depois representamos o nosso comportamento, ainda mais abstratamente, ainda mais explicitamente, “conscientemente”.

As características centrais do nosso comportamento (socialmente determinado) tornam-se deste modo elementos-chave – personagens – das nossas histórias. A geração e o constante refinamento destas histórias, contadas e recontadas ao longo de séculos, permitem-nos determinar cada vez com mais clareza em que consiste ao certo o comportamento adequado (e o inadequado), num ambiente permanentemente caracterizado pela interação entre segurança e imprevisibilidade. Somos extremamente (incontrolavelmente) imitativos, avassaladoramente sociais e interminavelmente exploradores. Estas características permitem-nos gerar e comunicar imagens representadas e, em simultâneo, servem como ponto focal de investigação para essas imagens. A nossa capacidade de ação criativa liberta-nos, constantemente, das exigências sempre em mudança do “ambiente”. A capacidade de representar ação criativa – de duplicar criatividade observada pelas nossas próprias ações, e de representar essa criatividade em pormenor e essência – permite que toda a gente beneficie da ação criativa de todos os outros (pelo menos todos aqueles com quem a comunicação possa ocorrer). A existência da nossa sociabilidade garante que os nossos comportamentos adaptativos são estruturados tendo a comunidade social em mente, pelo menos a longo prazo, e aumenta-nos as possibilidades de exposição a inteligência criativa. Observamos outros a

agir de uma forma que julgamos admirável e duplicamos as ações deles. Desta maneira, obtemos as competências de outros. A nossa capacidade de abstração permite-nos levar a imitação um passo mais além, contudo: podemos aprender a imitar não apenas os comportamentos exatos que constituem adaptação, *mas também o processo através do qual tais comportamentos são gerados*. Isto quer dizer – podemos aprender não só competência, mas também metacompetência (somos capazes de aprender a imitar o padrão de comportamento que gera novas competências). É a encapsulação de metacompetência numa história que a torna ótima.

A nossa proclividade imitativa, expressa em comportamento, parece encontrar a sua contraparte mais abstrata na capacidade de admirar, que é um elemento constituinte permanente, inato ou facilmente adquirido do nosso estado intrapsíquico. Esta capacidade de espanto, este desejo de copiar, muitas vezes serve para impelir maior desenvolvimento psicológico e cognitivo. A atitude veneradora que as crianças pequenas adotam em relação aos seus heróis, por exemplo, constitui a expressão exterior da força que os propulsiona para a incorporação, ou encarnação (ou até invenção) de qualidades heroicas, muitas vezes mal definidas. A capacidade de imitação vem à tona de uma guisa mais abstrata na tendência humana para agir “como se”¹⁷⁴ – para nos identificarmos com outro –, de nos tornarmos outro, em fantasia (o que significa identificarmo-nos ritualmente com ou adotarmos inconsciente a história de outro). (Isto significa – a capacidade de adotar o objetivo de outra pessoa, como se fosse nosso.)¹⁷⁵ A capacidade de agir “como se” expressa-se em admiração (variando em intensidade, desde o simples respeito prestado à competência de outrem, à veneração abjeta) e, em termos ainda mais abstratos, em possessão ideológica. Não há qualquer necessidade de postular um “instinto” independente para justificar esta capacidade mimética (embora seja possível que exista): basta existir a capacidade de observar que outro atingiu um objetivo que também é valorizado pelo observador (essa observação proporciona a motivação necessária), e a competência para duplicar os procedimentos observados para levar a tal realização.

A propensão mimética, expressada em ação imitativa, proporciona uma tremenda expansão da competência comportamental¹⁷⁶; permite que a *aptidão* de cada um se torne a *capacidade* de todos. A facilidade

duplicativa exata, contudo, ainda retém fortes limitações. Comportamentos específicos retêm o seu significado adaptativo apenas no seio de ambientes particulares e restritos (apenas dentro de limitados quadros de referência). Se as contingências ambientais se alteram (seja por que razão for), a utilidade das estratégias criadas para a circunstância original (e transmitidas mediante imitação) pode tornar-se drasticamente restrita ou até inverter-se. A capacidade de abstração para imitação – que é, nas fases iniciais, a capacidade de representação dramática – ultrapassa as restrições específicas de imitação exata, elaborando a reprodução de atos particulares, retirando o comportamento a copiar do seu contexto específico original, estabelecendo a sua representação declarativa e generalização de primeiro nível. O *faz de conta* permite extensão permanente de competência e confiança através de *fingimento*, o que significa através de ação metafórica e simbólica (que é uso semântico de representação episódica), e para a expansão natural do leque comportamental de contextos seguros, previsíveis e autodefinidos, rumo ao mundo desconhecido da experiência. O faz de conta cria um mundo de fantasia “regido por regras” – em representação episódica ou imagística –, no qual o comportamento pode ser ensaiado e dominado, antes da sua expressão no mundo real, com consequências efetivas. O faz de conta é outra forma de comportamento “como se”, que permite experimentação com narrativa ficcional – descrições fictícias dos estados do mundo, atuais e desejados para o futuro, com planos de ação apensos, com o objetivo de transformar os primeiros nos segundos. *Fazer de conta* significa estabelecer – ou transformar ficcionalmente – objetivos “fissionais”. Tais objetivos dão valência a fenómenos que, noutros contextos, permaneceriam insignificantes (valência que é informativa sem ser *séria*). Fazer de conta permite-nos experimentar os meios e os próprios fins, sem nos submetermos às verdadeiras consequências do comportamento “real”, e beneficiar emocionalmente, nesse procedimento. Os objetivos do faz de conta não são reais; porém, as recompensas incentivadoras que acompanham o movimento para um objetivo desejado – essas são *reais* (ainda que limitadas, tais como as ansiedades induzidas por um jogo). A realidade limitada de tal afeto justifica, pelo menos em parte, o interesse intrínseco que motiva e acompanha o faz de conta (ou a imersão em qualquer atividade dramática).

O faz de conta transcende a imitação na medida em que é menos limitado pelo contexto; permite a abstração de princípios essenciais de instâncias (admiráveis) de comportamento específico. O faz de conta permite o estabelecimento inicial de um modelo mais geral daquilo que constitui comportamento permissível (ou ideal). A elaboração de representação dramática num drama formal também *ritualiza* o faz de conta, abstraindo ainda mais os seus elementos-chave, e destila mais os aspetos vitalmente interessantes do comportamento – que são representativos (o que não é acaso algum) desse padrão ativo de exploração e comunicação sobre o qual toda a adaptação necessariamente se predica. O ritual teatral representa dramaticamente as consequências individuais e sociais de padrões comportamentais estilizados, destilados, tendo por base a sua expressão sobre diferentes pressupostos de valor e expectativas de resultados. Roupas formais de representação potenciam ideias em personalidade, explorando diferentes rumos de ação dirigida ou motivada, representando conflito, catarticamente, oferecendo modelos rituais de emulação ou rejeição. *Personae* dramáticas incorporam a sabedoria comportamental da história. De forma análoga, de uma forma menos abstrata, menos ritualizada, o comportamento vigente dos pais dramatiza, para as crianças, a história mimética cumulativa.

A emergência de narrativa, que contém muito mais informação do que apresenta explicitamente, desincorpora mais o conhecimento latente no padrão comportamental. A narrativa apresenta representação semântica de faz de conta, ou drama – oferece, essencialmente, representações episódicas abstratas de interação social e empenho individual – e permite que padrões comportamentais contidos inteiramente em representação linguística sejam eles próprios encarnados de forma dramática no palco privado da imaginação individual. Na verdade, grande parte da informação derivada de uma história já se encontra contida *em memória episódica*. De certa forma, pode dizer-se que as palavras da história apenas agem como sinal para a recuperação de informação já no sistema mnésico (do ouvinte), embora talvez ainda não transformada numa forma capaz quer de comunicação (semântica) explícita, quer de alteração de procedimento^{177, 178}. É por este motivo que Shakespeare pode ser visto como um precursor de Freud (pensemos em *Hamlet*): Shakespeare “sabia” o que Freud veio mais tarde a “descobrir”, mas sabia-o mais

implicitamente, mais imagisticamente, mais procedimentalmente. (O que não quer dizer que Shakespeare fosse menos genial de alguma maneira, apenas que o seu nível de abstração era diferente.) As ideias, afinal, vêm de algum lugar; não surgem espontaneamente do vazio. Todas as teorias psicológicas complexas têm um longo período de desenvolvimento histórico (desenvolvimento que poderá não estar evidentemente ligado à emergência final da teoria).

A interpretação da razão para consequências dramáticas, retratadas em narrativa – geralmente, deixada à imaginação do público – constitui análise da *moral* da história. A transmissão dessa moral – a regra para o comportamento, ou representação – é o *propósito* da narrativa, tal como a fascinação ou a captura involuntária do interesse é o seu meio (biologicamente predeterminado). Com o desenvolvimento da história, a mera descrição de padrões comportamentais/representacionais criticamente importantes (e, logo, interessantes) torna-se capaz de promover imitação ativa. Neste ponto, o sistema semântico, ativando imagens em memória episódica, cria as condições para a alteração do próprio procedimento. Isto significa o estabelecimento de um “*feedback loop*” no qual a informação pode subir e descer por “níveis de consciência” – com o ambiente social como intermediário necessário –, transformando-se e expandindo-se à medida que avança. O desenvolvimento da narrativa significa abstração verbal de conhecimento desincorporado em memória episódica e incorporado em comportamento. Implica a capacidade de disseminar tal conhecimento vasta e rapidamente por uma população comunicante, com um dispêndio mínimo de tempo e energia. Por fim, implica a preservação intacta de tal conhecimento, simples e exatamente, pelas gerações vindouras. A descrição narrativa de padrões comportamentais arquetípicos e de esquemas representacionais – *mito* – parece uma pré-condição essencial para a construção social e subsequente regulação de presunção, ação e desejo individuais complexamente civilizados.

Só após a sabedoria comportamental (procedimental) se ter tornado “representada” em memória episódica e retratada em drama e narrativa é que se torna acessível a formulação verbal “consciente” e a sua potencial modificação em abstração. O conhecimento procedimental não é representacional, na sua forma básica. Informação de saber como, gerada

no decurso de atividade de exploração, pode, não obstante, ser *transferida* de indivíduo para indivíduo, na comunidade social, através da imitação. Piaget destaca, por exemplo, que as crianças primeiro agem sobre objetos, e determinam “propriedades” aos objetos de acordo com essas ações, e depois, praticamente de imediato, imitam-se a si mesmas, transformando as suas próprias ações espontâneas iniciais em algo a ser representado e ritualizado¹⁷⁹. O mesmo procedimento ocorre em interação interpessoal, na qual a ação das outras pessoas rapidamente se torna algo a ser imitado e ritualizado (e depois abstrato e mais codificado). Um ritual partilhado, no qual o comportamento de cada pessoa é modificado pelo da outra, pode assim emergir na ausência de “consciência” da estrutura do rito; contudo, uma vez estabelecido o ritual social, a sua estrutura pode rapidamente tornar-se descrita e codificada (assumindo suficiente capacidade cognitiva e nível de maturação). Este procedimento pode, de facto, ser observado durante a construção espontânea (e posterior codificação) dos jogos infantis¹⁸⁰. É a organização de tais “jogos” – e a sua elaboração, mediante comunicação repetida – que constitui a base para a construção da própria cultura.

O comportamento é imitado, depois abstraído em brincadeira, formalizado em drama e história, cristalizado em mito e codificado em religião – e só então criticado em filosofia e recebendo, *post-hoc*, alicerces racionais. Declarações filosóficas explícitas quanto à base e à natureza do comportamento ético, apresentadas de uma forma verbalmente compreensível, não foram estabelecidas através de empenho racional. O seu enquadramento é (claramente) um esforço secundário, tal como Nietzsche reconheceu:

Visto à luz certa, aquilo a que os académicos chamaram uma “fundação racional para a moralidade” e tentaram fornecer era meramente uma expressão académica da fé comum na moralidade prevalecente; um novo meio de expressão para esta fé.¹⁸¹

A filosofia (moral) explícita surge do *mythos* da cultura, enraizado em procedimento, tornado progressivamente mais abstrato e episódico através de ação e observação rituais dessa ação. O processo de aumentar a abstração permitiu que o “sistema” de *saber o quê* gerasse uma representação, em imaginação, dos “predicados implícitos” de

comportamento governados pelo “sistema” do *saber como*. Geração de tal informação foi necessária para, simultaneamente, garantir a previsão certa do comportamento de outros (e do próprio) e programar comportamento social previsível através da troca de informação moral (procedimental) abstrata. Nietzsche declara ainda:

Que conceitos filosóficos individuais não são nada caprichosos ou de evolução autónoma, mas antes crescem em ligação e relação uns com os outros; que, por mais súbita e arbitrariamente que pareçam surgir na história do pensamento, não obstante pertencem tanto a um sistema como todos os membros da fauna de um continente – isso é traído também pelo facto de os mais diversos filósofos continuarem a incluir-se num bem definido esquema fundamental de filosofias possíveis. Sob um feitiço invisível, revolvem sempre em torno da mesma órbita; por mais independentes uns dos outros que possam sentir-se com as suas vontades críticas ou sistemáticas, algo neles os leva, algo os impele numa ordem definida, um após o outro – para o entendimento, a estrutura sistemática inata e a relação dos seus conceitos. O seu pensamento é, de facto, bem menos uma descoberta do que um reconhecimento, uma recordação, um regresso e um acolhimento a um lar remoto, primordial e inclusivo da alma, a partir do qual estes conceitos surgiram originalmente: filosofar é, neste sentido, uma espécie de atavismo da mais alta ordem.¹⁸²

O sistema de saber o quê, declarativo (episódico e semântico), desenvolveu uma descrição da atividade de saber como, do procedimento, mediante um procedimento longo e complexo de abstração. A ação e a imitação da ação antecedem em termos de desenvolvimento a descrição explícita ou a descoberta das regras que governam a ação. A adaptação através do faz de conta e do drama precedeu o desenvolvimento de pensamento linguístico, e proporcionou a base a partir do qual este emergiu. Cada “fase” de desenvolvimento – ação, imitação, faz de conta, ritual, drama, narrativa, mito, religião, filosofia, racionalidade – oferece uma representação cada vez mais abstrata, generalizada e detalhada da sabedoria comportamental incorporada e estabelecida durante a fase anterior. A introdução de representação semântica no domínio humano do

comportamento permitiu a continuação e a extensão cada vez maior do procedimento cognitivo originado em ação, imitação, faz de conta e drama. A linguagem transformou o drama em narrativa mítica, a narrativa em religião formal e a religião em filosofia crítica, proporcionando uma expansão exponencial da capacidade adaptativa. Consideremos novamente as palavras de Nietzsche:

Gradualmente, tem-se tornado claro para mim o que todas as grandes filosofias até agora têm sido: nomeadamente, a confissão pessoal do seu autor e uma espécie de memórias involuntárias e inconscientes; e também que as intenções morais (ou imorais) de cada filosofia constituíram o verdadeiro gérmen da vida a partir do qual toda a planta cresceu. ¹⁸³

O sistema procedimental proporciona (constitui?) memória para comportamento. Tal memória inclui representação de comportamentos espontaneamente gerados no decurso da ação criativa individual, cuja circunstância precisa das origens se perde nos anais da história, mas que foram integrados num padrão comportamental consistente, ao longo do tempo (integrados em *caráter* culturalmente determinado). A integração significa equilíbrio ativo de exigências motivacionais subjetivamente baseadas em conflito no contexto do ambiente social; significa internalização socialmente regulada da expressão comportamental do desejo subjetivo. Tal internalização constitui a construção de uma hierarquia de valor (dominação); significa determinação da propriedade (moralidade) contextual relativa de padrões de ação imitados ou de alguma outra forma incorporados. Inevitavelmente, tal construção “antecede” a representação episódica ou semântica da base da construção, embora cada representação de segunda ordem, uma vez estabelecida, se torne capaz (indiretamente) de modificar o próprio procedimento (já que o que é imaginado pode então ser representado). É este o ciclo que alimenta o desenvolvimento da própria “consciência” explícita: o procedimento é estabelecido, depois representado, depois alterado em abstração, depois praticado; o procedimento altera-se, em consequência da modificação abstrata e praticada; esta mudança, por sua vez, produz uma alteração na sua representação, e por aí afora, e por aí afora, de indivíduo para indivíduo, pela correnteza de gerações. Este processo pode ocorrer “externamente”, como consequência de interação social, ou

“internamente”, como consequência de atividade abstrata de exploração mediada por palavras e imagens (“pensamento”). Este ciclo interativo e a sua relação putativa com estruturas subjacentes cognitivas/de memória são esquematicamente representados na **Figura 13: Abstração de Sabedoria e a Relação de Tal Abstração com a Memória**. (São indicadas apenas algumas das interações entre as “fases” do conhecimento, por uma questão de simplicidade esquemática.)

O conhecimento comportamental é gerado durante o procedimento de exploração criativa. As consequências de tal exploração – os padrões comportamentais adaptativos gerados – são imitados e representados de forma mais abstrata. O faz de conta permite a generalização de conhecimento imitado e a integração de comportamentos recolhidos de diferentes fontes (uma “coisa boa para fazer” pode entrar em conflito com outra em determinada situação; “boas coisas para fazer”, por conseguinte, têm de ser classificadas em termos do seu valor, importância ou *dominância*, características dependentes do contexto). Cada fase sucessiva de abstração modifica todas as outras, tal como a capacidade de falar, por exemplo, expandiu a capacidade de representar. À medida que o processo de abstração continua e que a informação vital para a sobrevivência é representada de forma mais simples e eficiente, aquilo que é representado transforma-se das características particulares de quaisquer ações adaptativas para o padrão de adaptação mais geral e latamente apropriado – o da própria exploração criativa. O que quer dizer: atos individuais de encontro voluntário e bem-sucedido com o desconhecido poderão ser vastamente imitados; poderão suscitar imitação espontânea. Mas alguns atributos mais essenciais (“prototípicos”)¹⁸⁴ caracterizam todos esses atos. Com cada vez mais abstração e amplitude de representação, atributos essenciais passam a dominar atributos particulares. Como Eliade¹⁸⁵ ressalva, as culturas tradicionais (isto é, não letradas) têm uma memória histórica que poderá limitar-se a algumas gerações – ou seja, tão longa quanto a idade do membro mais velho existente nessa cultura. Acontecimentos anteriores são vistos como se através de um telescópio, que os transforma em algo semelhante ao “tempo sonhado” dos aborígenes da Austrália, um período “trans-histórico” no qual gigantes ancestrais vogavam pela terra e estabeleceram os padrões comportamentais que constituem o atual modo de ser. Esta

telescopia, a “mitologização” da história, é muito útil da perspectiva do *armazenamento eficiente*. Aprendemos a imitar (e a recordar) não os heróis individuais, as figuras históricas “objetivas” do passado, mas aquilo que esses heróis representavam: *o padrão de ação que os tornou heróis*. Esse padrão é o ato de recontro voluntário e bem-sucedido com o desconhecido, a geração de sabedoria através de exploração. (Tão-pouco estou a tentar insinuar que os sistemas de memória semântica ou episódica possam modificar diretamente o procedimento; é mais uma questão de as operações dos sistemas semântico/episódico alterarem o mundo e as alterações do mundo alterarem o procedimento. O efeito da linguagem e da imagem sobre o comportamento costuma ser secundário – mediado através do ambiente –, o que não o torna menos profundo.)

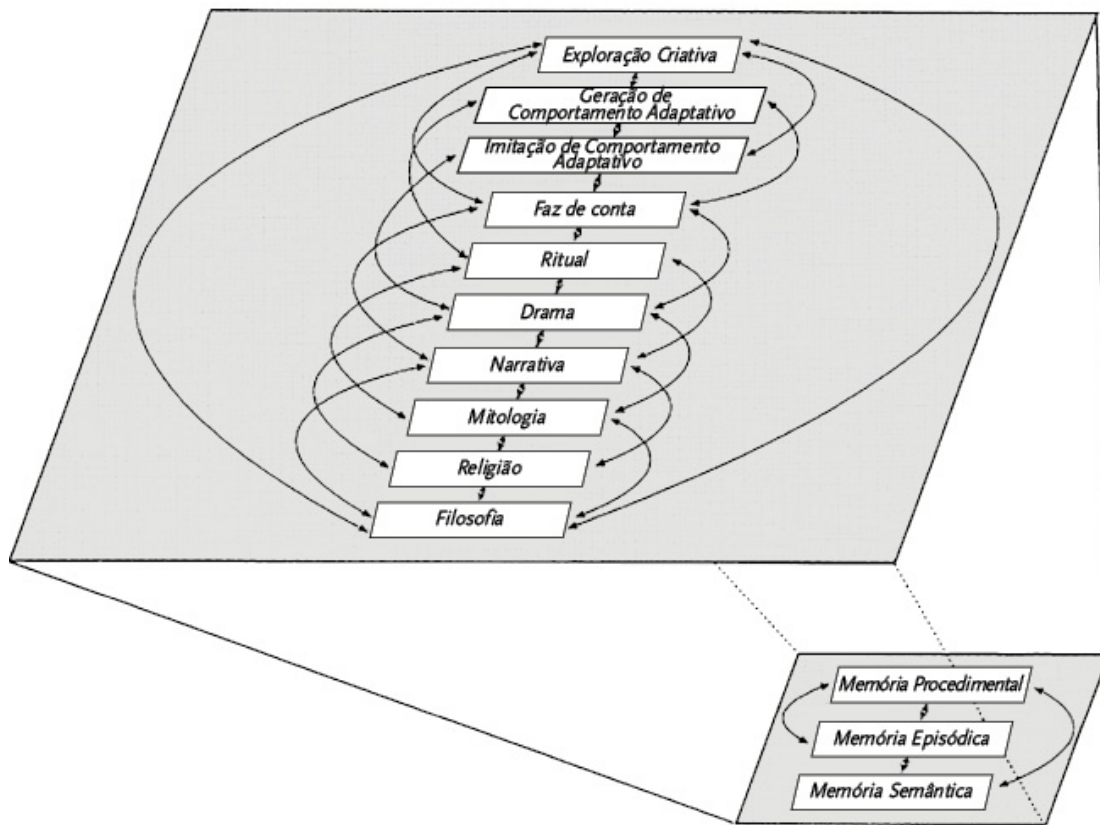


FIGURA 13: Abstração de Sabedoria e a Relação de Tal Abstração com a Memória

O facto de que muitas das “histórias” segundo as quais vivemos poderem ser codificadas e transmitidas em diferentes níveis de “abstração”, indo do puramente motor ou procedimental (transmitido por

imitação) ao mais puramente semântico (transmitido através do meio de filosofia ética explícita, por exemplo), torna a compreensão da sua estrutura e das suas inter-relações conceptualmente difícil. Esta dificuldade é ampliada pelo facto de diferentes histórias terem diferentes “resoluções” espaciotemporais – isto é, podemos ser regidos num momento por considerações simples de curto prazo e, no seguinte, por considerações mais complexas e de longo prazo. Uma pessoa casada poderá pensar, por exemplo, “O cônjuge da minha amiga parece-me particularmente atraente; gostaria de fazer amor com ele” – avaliando esse indivíduo de forma positiva – e depois, de imediato, corrigir-se: “O cônjuge da minha amiga é demasiado sedutor e parece capaz de arranjar muitos problemas.” Talvez ambos os pontos de vista sejam válidos. Decerto não é incomum que o mesmo “estímulo” possua valências contraditórias. Caso contrário, como já referi, nunca teríamos de pensar.

Cada fenómeno apreensível tem uma multitude de usos e significados potenciais. É por este motivo que todos nós podemos afogar-nos nas possibilidades. Mesmo algo tão simples como uma folha de papel não é simples de todo, exceto na medida em que determinantes contextuais implícitas lhe dão tal aparência. Wittgenstein pede:

Aponte para uma folha de papel. – E agora aponte para a sua forma – agora para a sua cor – agora para o seu número (isso parece estranho). – Como é que o fez? Dirá que “queria dizer” uma coisa diferente de cada vez que apontou. E se eu lhe perguntar como é que isso se faz, dirá que se concentrou na cor, na forma, etc. Mas torno a perguntar: como é que *isso* se faz?¹⁸⁶

Uma faca da cozinha, por exemplo: é algo para cortar vegetais para o jantar? Algo para desenhar, como uma natureza morta? Um brinquedo, para ver quem consegue espetá-la melhor no chão? Uma chave de fendas, para consertar uma prateleira? A arma de um homicídio? Nos primeiros quatro casos, “possui” uma valência positiva. No último caso, é negativa – a menos que esteja imbuído de um frenesim de raiva. Como é que a sua multiplicidade funcional e afetiva essencial se reduz a algo singular e, assim, útil? Não é possível consertar a prateleira e preparar o jantar ao mesmo tempo e no mesmo lugar. Talvez se tenha de fazer as duas coisas, a dada altura, contudo, e isso significa que há que reter os usos e valências múltiplos da faca como possibilidades. Isto implica que é preciso (1)

decidir-se por um curso de ação, e eliminar todos os outros, mas (2) reter os outros para consideração futura, para garantir que o leque de possíveis ações permanece tão vasto quanto possível.

Como pode esta competição constante ser aliviada? Como pode o procedimento de alívio ser considerado, em relação ao facto adicional e complicador da incorporação e abstração das histórias em múltiplos níveis? Até agora, temos considerado os “fins” e os “meios” num determinado quadro de referência (uma história) como fenómenos qualitativamente diferentes, ecoando um dilema que entra no campo de estudo da ética. O fim ou objetivo de determinada sequência planeada de comportamento constitui uma imagem do futuro desejado, que serve como ponto de contraste ao presente insuportável. O meio através do qual este fim pode ser alcançado constitui os passos comportamentais em concreto que poderão ser dados, para alcançar tal mudança desejável. Esta parece ser uma perspetiva muito razoável, na medida em que, a qualquer momento, meios e fins possam ser utilmente distinguidos. *Onde vamos* é evidentemente diferente de *como vamos lá chegar*. Esta utilidade conceptual é meramente provisória, contudo – e a distinção entre “meios/fim”, na verdade, obscurece uma descrição mais detalhada e exaustiva. Meios e fins, planos e objetivos, não são qualitativamente diferentes, em qualquer sentido definitivo, e podem transformar-se, uns nos outros, a qualquer momento. Tal transformação ocorre, de facto, sempre que um problema surge: sempre que o desconhecido se manifesta, no decurso do nosso comportamento vigente. É assim que mudamos a resolução espaciotemporal (mudamos de “cenário” ou alteramos “quadros de referência”) para reavaliarmos as nossas ações e reconsiderarmos a propriedade dos nossos desejos.

As nossas histórias – os nossos quadros de referência – parecem ter uma estrutura “aninhada” ou hierárquica. A cada momento, a nossa atenção ocupa apenas um nível dessa estrutura. Esta capacidade de atenção restrita dá-nos a capacidade de fazermos juízos provisórios, mas necessários, quanto à valência e à utilidade de fenómenos. No entanto, também podemos mudar níveis de abstração – *podemos concentrar voluntariamente a atenção, quando necessário, em histórias que mapeiam áreas maiores ou mais pequenas de espaço-tempo* (perdoem-me a referência einsteiniana, mas de facto é adequada ao caso, já que as nossas

histórias têm uma duração, bem como uma área). “Quando necessário” significa *dependendo do estatuto das nossas operações atuais*. Por exemplo, digamos que se encontra na cozinha, e quer ler um livro no seu escritório. Uma imagem de si a ler um livro, sentado na sua cadeira preferida, ocupa o extremo do “fim” ou do “futuro desejado” da sua história operacional atual (por contraste com a imagem de si ainda-demasiado-pouco-letrado do momento presente). Esta “história” poderá ter uma duração concebida de, digamos, dez minutos; para mais, “ocupa” um universo definido pela presença de meia dúzia de “objetos” relevantes (um candeeiro, uma cadeira, o chão que pisa até chegar à cadeira, o livro propriamente dito, os seus óculos de leitura) e o espaço limitado que ocupam. Chega à sua cadeira. Tem o livro à mão. Estende o braço para acender o candeeiro – *flash!* – a lâmpada funde-se. O desconhecido – o inesperado, neste contexto – acaba de se manifestar. Muda de “cenário”. Agora o seu objetivo, ainda aninhado na história de “ler um livro”, é “arranjar o candeeiro”. Ajusta os planos, encontra uma lâmpada nova e substitui a do candeeiro. *Flash!* Volta a fundir-se. Desta vez, cheira-lhe a fios queimados. Isto é preocupante. O livro já foi esquecido – é irrelevante, dada a situação atual. Será que o candeeiro tem algum problema (e, logo, a um nível ligeiramente mais generalizado, haverá algum problema em todos os planos futuros que dependam do candeeiro)? Explora. O candeeiro não cheira mal. É a tomada elétrica, na parede! A placa que cobre as tomadas está quente! O que quer isso dizer? Altera a sua apreensão por vários níveis acima da resolução espaciotemporal. Talvez haja algum problema com a instalação elétrica da própria casa! O candeeiro já foi esquecido. De súbito, garantir que a casa não arde tornou-se a prioridade. Como ocorre esta mudança da atenção?

A **Figura 14: Transformação Conceptual, de Estática a Dinâmica, da Relação Meios/Fins** apresenta um esquema tripartido, criado para nos levar do estado em que conceptualizamos meios e fins como distintos, ao estado onde os vemos como elementos isomórficos, com estatuto distinto apenas provisório. O subdiagrama (1) é familiar e representa a história “normal”, composta por estado presente, estado futuro desejado e três dos vários meios que poderão ser utilizados, de forma a transformar o primeiro no segundo. Este subdiagrama predica-se na presunção de que muitos meios poderão ser usados para chegar do ponto “a” ao ponto “b”; na verdade,

contudo, apenas um meio (o “mais eficiente”, ou mais desejável por outro motivo) será empregado de cada vez. (Só temos um sistema de produção motora, afinal – e, por conseguinte, uma “consciência?”) O subdiagrama (2) é uma versão transformada de (1), demonstrando que os “planos” de (1) podem ser mais bem conceptualizados como “histórias” por si mesmas – revelando que uma “grande” história (que ocupa um domínio espaciotemporal vasto) é, na verdade, composta por “pequenas” histórias aninhadas. O subdiagrama (2) continua predicado no pressuposto de um conjunto de histórias mais pequenas que poderá ser usado como meio para um fim maior. Se a sua empresa estiver em dificuldades, talvez despeça metade dos funcionários, expanda a oferta para uma nova linha de produtos, ou reduza os salários da administração. Estas abordagens, todas com o mesmo propósito, são claramente diferentes (e complexas) na sua estrutura interna. É possível fazer mais do que uma, mas, se duas destas coisas múltiplas entram em conflito, uma terá de ser subordinada à outra. Planos (e fins) recebem importância comparativa e são organizados de acordo com essa importância. Esta situação, em que a importância relativa de planos (potencialmente contraditórios) foi estabelecida, encontra-se representada no subdiagrama (3), que permanecerá a nossa representação de escolha¹⁸⁷.

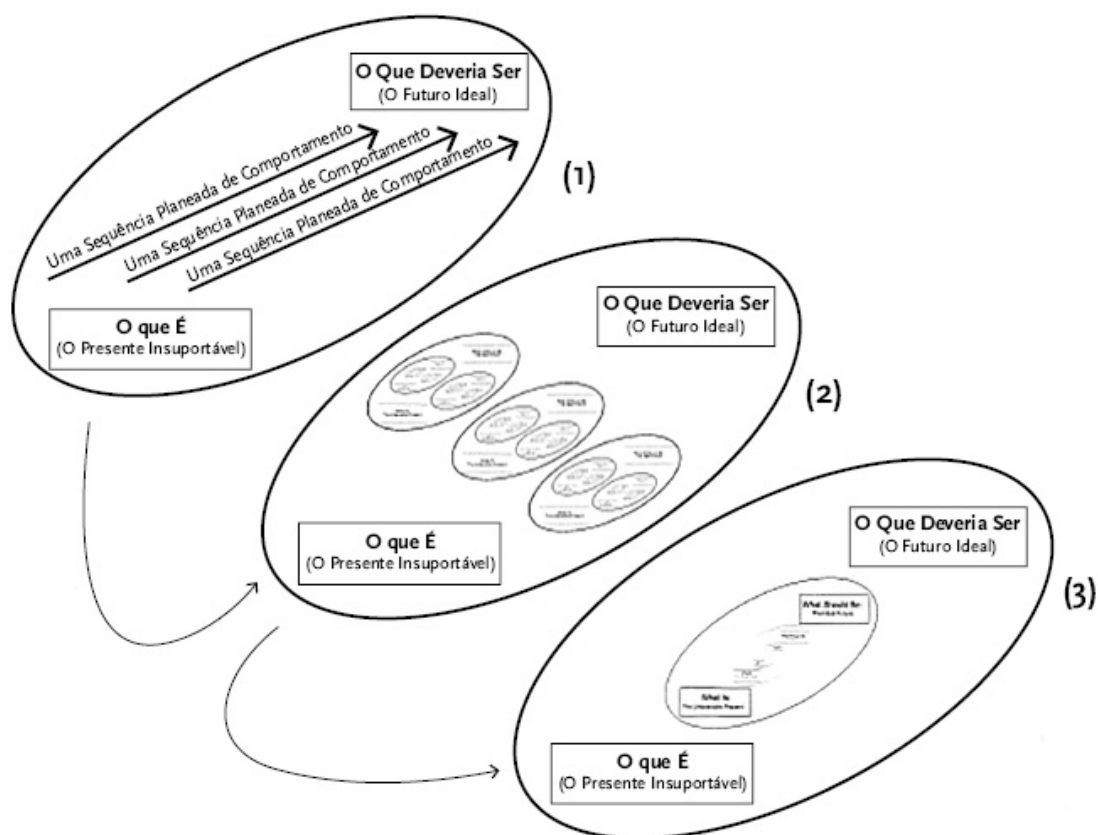


FIGURA 14: Transformação Conceitual, de Estática a Dinâmica, da Relação Meios/Fins

Em qualquer lugar e altura, consideramos apenas um número fixo de “variáveis” como meios e fins. Isto é absolutamente necessário, já que a ação requer tanta exclusão (ou mais) como inclusão¹⁸⁸. No entanto, estas coisas que consideramos como “variáveis relevantes” (e o seu estatuto como relevante, ou não) têm de ser mutáveis. Temos de decidir, retendo porém a capacidade de alterar as nossas decisões. O nosso córtex pré-frontal – crucial para ação orientada por objetivos¹⁸⁹ – parece permitir-nos esta liberdade: fá-lo, “sequenciando temporalmente” acontecimentos e ações¹⁹⁰, considerando informação contextual e usando essa consideração para reger comportamento¹⁹¹, e mudando o cenário¹⁹². Realiza esta multiplicidade de operações, proponho, considerando uma coisa, depois outra, como “recompensa de consumo” atualmente operativa – como o objetivo para o qual o comportamento é devotado, como “futuro desejado” com o qual o “presente insuportável, sob a forma de experiência emergente, será comparado e avaliado. A estrutura na Figura 14, subdiagrama (3), é uma estrutura multinível, aninhada, composta por

objetivos e planos interdependentes que constituem a “história da vida”. Esta conceptualização ajuda a explicar a ideia de “subir um degrau” (numa escadaria ou num escadote para o céu, em termos metafóricos)¹⁹³.

Cada degrau – cada sub-história – tem a mesma *estrutura* (mas não o mesmo *conteúdo*) de todas aquelas histórias “acima” e “abaixo”. Isto significa que se pode esperar que todos os elementos de uma “boa” história espelhem, de alguma forma profunda, todos os outros elementos: que uma história, tal como o próprio mundo, possa ser interpretada (e corretamente) em níveis informativos múltiplos e multiplicadores de análise. Isto dá às boas histórias a sua qualidade *polissémica*. É por isso que Frye pode declarar:

Uma das experiências mais comuns na leitura é a sensação de mais descobertas a serem feitas na mesma estrutura de palavras. A sensação é aproximadamente “há mais a retirar daqui”; ou podemos dizer, acerca de algo que admiramos particularmente, que, de cada vez que o lemos, obtemos algo de novo.¹⁹⁴

Um fenómeno que constitui um objetivo em certo nível pode ser considerado uma recompensa incentivadora no seguinte, dado que a obtenção de objetivos subsidiários é pré-condição para a obtenção de objetivos de nível superior (isto implica que a maioria das recompensas de consumo possuam simultaneamente um aspeto incentivador). As operações cognitivas dependentes do córtex pré-frontal intacto podem subir e descer por estes níveis, por assim dizer, fixando-se num e permitindo ação determinada quando isso é considerado o mais apropriado (tornando os outros implícitos nesse tempo e nesse lugar); reorganizando e reconstituindo os níveis e os seus respetivos estatutos, quando isso se torna necessário. A **Figura 15: Revolução Limitada** ilumina este procedimento e, em simultâneo, o enigma da novidade relativa. Como é que uma coisa pode ser algo radicalmente novo, algo novo, algo familiar ou algo completamente familiar? A resposta simples é: dado fenómeno (uma “coisa” ou “situação”) pode ter a sua utilidade e/ou significado transformado a um nível de análise, mas não a outro. Isto significa que a novidade pode ser “limitada”; que uma coisa pode ser nova de certa maneira, mas permanecer familiar de outra. Este nível “familiar” superior proporciona “muros” de segurança. Estes muros demarcam um território

limitado, dentro do qual a mudança necessária pode ocorrer, sem receio de catástrofe.

Eis uma “história” exemplar: sou um estudante de licenciatura. Quero ser médico. Não sei ao certo porquê, mas essa pergunta nunca se tornou relevante (que é o mesmo que dizer que o meu desejo é uma presunção implícita, um axioma do meu comportamento). Dei-me bem na escola secundária. Tenho boas notas na universidade, como aluno do curso de preparação para medicina. Faço o exame. Chumbo: fico no percentil 20. Súbita e inesperadamente, apercebo-me de que não vou ser médico. Esses muros desmoronam-se. As minhas emoções, que se encontravam contidas pelas valências determinadas que a minha história vigente dava a fenómenos experienciais, (re)emergem agora, cruelmente – em caos. Fico deprimido e ansioso. À medida que recupero, reavalio a minha vida. Sou disciplinado e tenho boas competências académicas. Gosto da universidade; gosto de colaborar com os outros. Muitos dos predicados da história de ir ser médico mantêm-se intactos e não requerem modificação. Devo avançar mais pela hierarquia acima, então! – talvez pela primeira vez. Não questionamos uma história quando ela funciona! Se produz os resultados desejados, está *correta*! Porque é que eu queria tornar-me médico? Pela segurança financeira. Porque era o que se esperava de mim (por causa da tradição – o meu pai era médico). Por estatuto. Para poder aplacar o sofrimento alheio e ser boa pessoa. Então... organização hierárquica [isto requer (ou é mesmo) pensamento]: (1) Quero ajudar os outros; (2) Preciso de segurança financeira; (3) Gostaria de me manter na área da saúde; (4) Talvez o estatuto não seja tão importante quanto tinha julgado (e possa, portanto, ser “sacrificado” para aplacar os deuses zangados e restaurar ordem no cosmos). Serei *técnico de diagnóstico*, ou até mesmo *enfermeiro*. Poderei ser “boa pessoa” mesmo sem ser médico, e talvez essa seja a coisa mais importante de todas. Reorganização completada. Utilidade de fenómenos experienciais reestabelecida. Integridade emocional e estabilidade recuperadas. Ainda bem que não fiz nada precipitado!

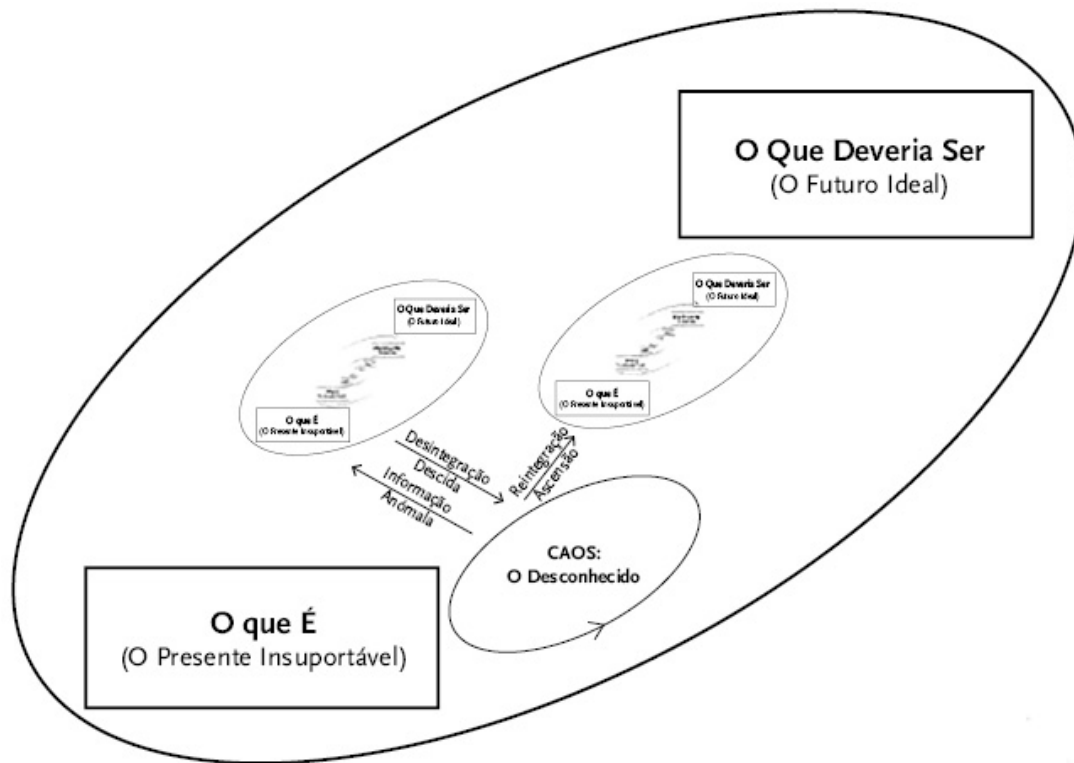


FIGURA 15: Revolução Limitada

É interessante e instrutivo considerar as representações orientais da realidade (isto é, do “cosmos”) à luz desta conceptualização. A realidade é composta por interpretações aninhadas, que dão forma determinada aos objetos (como implementos) e à valência desses objetos. Cada interpretação, contudo, está sujeita a transformação, a todos os níveis. Esta transformação constante (e necessária), em conjunção com a existência de uma estabilidade pelo menos transiente (e necessária), constitui o “mundo”. Mircea Eliade descreve a versão indiana da doutrina do “eterno retorno” – a natureza interminavelmente aninhada e cíclica do “universo” (concebido como a totalidade da experiência, e não como “realidade objetiva”):

Um ciclo completo, um *mahayuga*, abarca 12 mil anos. Termina com uma dissolução, um *pralaya*, que é repetido mais drasticamente (*mahapralaya*, a Grande Dissolução) no final do milionésimo ciclo. Pois todo o esquema paradigmático de “criação-destruição-criação-etc.” é reproduzido *ad infinitum*. Os 12 mil anos de um *mahayuga* eram considerados como anos divinos, cada um com uma duração de 360 anos, o que perfaz

um total de quatro milhões e 320 mil anos para cada ciclo cósmico. Mil *mahayugas* como este compõem um *kalpa* (forma); 14 *kalpas* compõem um *manvantara* (assim chamado porque cada *manvantara* seria governado por Manu, o mítico Rei-Antepassado). Um *kalpa* equivale a um dia na vida de Brama; um segundo *kalpa*, a uma noite. Cem destes “anos” de Brama, por outras palavras, 311 mil milhares de milhões de anos humanos, constituem a vida de Brama. Mas nem sequer esta duração da vida do deus esgota o tempo, pois os deuses não são eternos e as criações e destruições cósmicas sucedem-se umas às outras para sempre.¹⁹⁵

Cada “experiência de aprendizagem” inspirada pela novidade e instigada pela exploração tem um elemento revolucionário; dá-se apenas o caso de as reconstruções que envolvem histórias com “tamanhos” (isto é, áreas espaciotemporais) muito limitados libertam apenas uma quantidade proporcional de emoção. A dicotomia “normal/revolucionário”, por conseguinte, não é válida – é sempre uma questão de grau. Inconveniências ligeiras requerem modificações menores da história da vida. Catástrofes em grande escala, pelo contrário, minam tudo. Os “maiores desastres” ocorrem quando as maiores histórias que representamos se veem ameaçadas de dissolução, em consequência de uma transformação “ambiental” radical. Tal transformação pode ocorrer no decurso natural das coisas, ao ocorrer um terramoto ou outro desastre natural; pode ser gerada internamente, em consequência de ação herética; ou pode emergir quando “demónios alheios” – emissários do caos – nos ameaçam os territórios explorados (as nossas histórias aninhadas, a nossa estabilidade cultural). No último caso, podemos perfeitamente recorrer à guerra como alternativa considerada emocionalmente desejável.

As nossas histórias estão concatenadas (uma coisa leva a outra) e hierarquicamente dispostas [o objetivo “a” é superior ao objetivo “b” (o amor é mais importante do que o dinheiro)]. Dentro desta hierarquia concatenada, a nossa consciência – a nossa aperceção – parece ter um nível “natural” de resolução, ou categorização. Esta resolução padrão reflete-se no facto, tal como aludimos anteriormente, do nível básico do objeto. “Vemos” algumas coisas *naturalmente*; ou seja, segundo a terminologia de Roger Brown, a um nível que nos dá “o máximo de

informação com o mínimo de esforço cognitivo”¹⁹⁶. Não sei o que impulsiona o mecanismo que determina o nível apropriado de análise. Elementos de probabilidade e previsibilidade devem desempenhar um papel. É, afinal, cada vez mais inútil especular sobre áreas espaciotemporais cada vez maiores, dado que o número de variáveis a serem consideradas aumenta rápida e até exponencialmente (e a probabilidade de previsão correta, por conseguinte, diminui). Talvez a resposta seja algo como “a solução mais simples que não gera problemas adicionais evidentes ganha”, o que suponho que seja uma variante da navalha de Occam. Assim, é mais provável que seja adotada a manobra cognitiva/de exploração mais simples que torna uma ocorrência imprevisível *condicionalmente* previsível ou familiar. Este é mais um exemplo de prova através de utilidade – se uma solução “funciona” (se serve para progredir mais rumo a dado objetivo), então está “certa”. Talvez seja o córtex frontal que determina qual poderá ser o contexto mais parcimonioso possível, dentro do qual dada ocorrência nova possa ser avaliada. Assim, a noção seria a de que uma ocorrência nova inicia um procedimento de exploração, parte do qual é devotado a determinar o nível de análise mais apropriado para levar a cabo uma avaliação. Isto implicaria a alteração de histórias. Além disso, obviamente, um dado estímulo não é simultaneamente avaliado a partir de todos os possíveis níveis de análise. Isto constituiria um fardo cognitivo impossível. Parece que o córtex precisa de se fixar a um determinado nível e depois agir “como se” esse fosse o único nível relevante. Através desta manobra, a valência de algo pode parecer similarmente fixa. Só esta restrição arbitrária de dados possibilita a compreensão – e a ação.

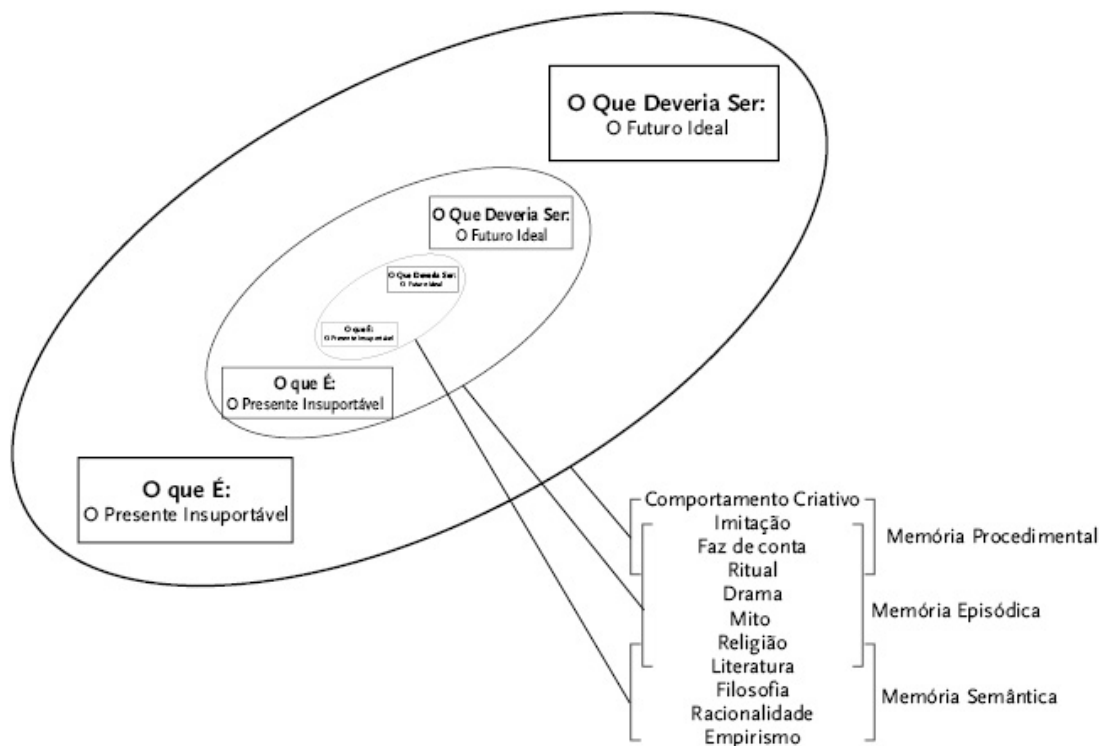


FIGURA 16: Histórias Integradas, Procedimentos de Geração e Sistemas Múltiplos de Memória

Seja como for: estamos adaptados, como organismos biológicos, para construir o nosso ambiente como um domínio com determinados limites temporais e espaciais – ou seja, como um lugar de certo tamanho, com uma duração fixa. Dentro deste “ambiente”, concebido como tendo certo tamanho e duração, certos fenómenos “saltam-nos à vista” e “clamam por serem nomeados”¹⁹⁷. Sempre que estas “categorias naturais” de interpretação e os seus esquemas associados nos falham, no entanto, temos de olhar para um lado e para o outro da escala de resolução espaciotemporal. Fazemo-lo vendo o quadro geral, quando é necessário, ou concentrando-nos em pormenores que poderão ter-nos escapado antes. Pode considerar-se que tanto os pormenores como o quadro geral se reduzem ao (ou avançam pelo), primeiro, inconsciente (onde existem como potenciais objetos de cognição) e, depois, ao desconhecido (onde existem como informação latente ou factos por descobrir). O inconsciente pode então ser considerado como o mediador entre o desconhecido que nos rodeia constantemente e o domínio que nos é tão familiar que os seus conteúdos se tornaram explícitos. Este mediador, sugeriria eu, são aqueles

procedimentos metafóricos, imagísticos, dependentes de atividade do hemisfério direito motivada pelo sistema límbico, que nos ajudam, inicialmente, a formular as nossas histórias. A **Figura 16: Histórias Integradas, Procedimentos de Geração e Sistemas Múltiplos de Memória** ajuda a explicar a ideia deste “inconsciente” – as histórias mais vastas, que são determinadas por complexas interações sociais, são de natureza episódica (imagística) ou até procedimental (manifestadas apenas em comportamento socialmente modificado). Há uma janela muito diminuta de “quadros de referência” expressáveis – histórias conscientes. Basta pedir a uma criança pequena ou a um adulto pouco sofisticado que descreva a “justificação” dos seus comportamentos. Todos os níveis de análise – isto é, todos os sistemas de caracterização definíveis e todos os esquemas de ação (todas as histórias determinadas) – foram construídos, interpessoalmente, no decurso de comportamento de exploração e da comunicação das estratégias e resultados que daí advieram. Os nossos níveis naturais de apreensão, as histórias que mais facilmente ou por padrão nos ocupam a atenção, são relativamente acessíveis à consciência e prestam-se a formulação e comunicação verbais/semânticas explícitas. As histórias dos níveis superiores, que cobrem uma extensão mais vasta de território espaciotemporal, são cada vez mais complexas e, por isso, não podem ser formuladas com tanta facilidade. O mito surge para preencher essa falha.

REPRESENTAÇÃO MITOLÓGICA: OS ELEMENTOS CONSTITUINTES DA EXPERIÊNCIA

O mito representa o mundo como fórum de ação. O mundo como fórum de ação abarca três elementos existentes constituintes da experiência e um quarto que os antecede. O desconhecido, o conhecedor e o conhecido compõem o mundo como lugar de drama; o “caos pré-cosmogónico” indeterminado que precede a sua emergência serve como derradeira fonte de todas as coisas (incluindo os três elementos constituintes da experiência).

O caos pré-cosmogónico tende a assumir forma metafórica de oroboro, a serpente que se autodevora e representa a união da matéria e do espírito, e a possibilidade de transformação. O oroboro serve como “fonte primária” dos pais mitológicos do mundo (a *Grande Mãe*, natureza, divindade do desconhecido, criativa e destrutiva; o *Grande Pai*, cultura, divindade do familiar,

tirânico e protetor) e do seu “Filho Divino” (o *Conhecedor*, o Verbo generativo, o procedimento de exploração).

O antigo mito mesopotâmico da criação – o *Enuma elish* – proporciona um exemplo concreto da interação destas personalidades. Este mito contém quatro personagens principais, ou conjuntos de personagens; *Tiamat*, o dragão feminino do caos, deusa primordial da criação (o oroboro e a Grande Mãe condensam-se neste mito, como sói acontecer); *Apsu*, marido e consorte de *Tiamat*; os deuses mais velhos, filhos de *Tiamat* e *Apsu*; e *Marduk*, divindade-sol e herói mítico. *Tiamat* simboliza o grande desconhecido, a matriz do mundo; *Apsu* o conhecido, o padrão que possibilita a existência regulada. Os deuses mais velhos simbolizam os atributos psicológicos comuns da humanidade (os fragmentos ou elementos constituintes da consciência) e constituem uma representação mais minuciosa dos elementos constituintes do conhecido patriarcal; *Marduk*, a maior das divindades secundárias, representa o procedimento que medeia eternamente entre a matriz e a existência regulada.

A união original de *Tiamat* e *Apsu* dá forma aos deuses mais velhos. Irrefletidamente, estes deuses matam *Apsu*, de quem dependem inconscientemente. *Tiamat* reaparece, sedenta de vingança, e decide destruir tudo o que criou. Os seus “filhos” enviam voluntário atrás de voluntário para a dominar. Todos falham. Por fim, *Marduk* oferece-se para batalhar. É eleito rei – o maior dos deuses, o “determinador de destinos” – e confronta-se voluntariamente com *Tiamat*. Despedaça-a e cria o cosmos a partir dos pedaços dela. O imperador mesopotâmico, que incorpora ritualmente *Marduk*, representa esta batalha durante o festival do Ano Novo, quando o “velho mundo” se renova.

O *Enuma elish* expressa em imagem e narrativa a ideia de que a função psicológica que dá ordem ao caos (1) cria o cosmos e (2) deveria ocupar uma posição superior, nos domínios intrapsíquicos e sociais. As ideias contidas neste mito recebem expressão mais elaborada em obras egípcias mais tardias de especulação metafísica, que se debruçam mais diretamente sobre a ideia da renovação heroica da cultura.

Os três elementos constituintes da experiência, e o quarto que os antecede, podem ser vistos, a um nível mais elevado de resolução, como sete personagens universais (que podem assumir qualquer uma de várias identidades culturais específicas). O mito descreve as interações destas personagens. O grande dragão do caos – o oroboro, a serpente que se devora a si mesma – pode ser conceptualizado como informação pura (latente), antes de ser decomposta no mundo do familiar, do desconhecido e do sujeito experimentador. O oroboro é aquilo que compõe o conhecimento categórico, antes de ser esse conhecimento; é o “elemento” primário do mundo, que é decomposto em cosmos, caos em redor, e o procedimento de exploração que “separa” um e outro.

A Grande Mãe bivalente (segunda e terceira personagens) é criação e destruição, simultaneamente – a fonte de todas as coisas novas, ascendente e amante do herói; as forças destrutivas do desconhecido, a fonte do próprio medo, constantemente a conspirar para destruir a vida. O filho divino bivalente (quarta e quinta) é o deus-sol, o herói que avança até ao submundo para resgatar os antepassados incapacitados, o filho messiânico da mãe virgem, salvador do mundo – e, simultaneamente, seu adversário jurado, arrogante e enganador. O Grande Pai bivalente (sexta e sétima) é o rei sábio e o tirano, proteção cultural das terríveis forças da natureza, segurança para os fracos e sabedoria para os tolos. Em simultâneo, contudo, é também a força que devora os seus próprios filhos, que governa o reino com uma mão cruel e injusta, e que suprime ativamente qualquer sinal de discórdia ou diferença.

Forças terríveis e caóticas escondem-se atrás da fachada do mundo normal. Estas forças são mantidas ao largo pela manutenção da ordem social. O reino da ordem não basta, porém, porque a própria ordem se torna avassaladora e mortal, se lhe for permitida expressão desregrada ou permanente. As ações do herói constituem um antídoto contra as forças letais do caos e contra a tirania da ordem. O herói cria ordem a partir do caos e reconstrói essa ordem quando necessário. As suas ações asseguram

simultaneamente que a novidade se mantém tolerável, e que a segurança se mantém flexível.

Mefistófeles: Meus parabéns recebe, antes que partas!

Vejo que do demónio os ardis sabes.

Toma esta chave!

Fausto: Como? A pequenina?

Mefistófeles: Aceita-a, não desdenhes do que vale!

Fausto: Cresce nas minhas mãos! Reluz! Faísca!

Mefistófeles: Quanto nela possuis, bem cedo notas:

Essa chave te indica o lugar próprio;

Por guia a toma, que te leva às Madres!¹⁹⁸

Introdução

Observadores razoáveis e informados – pelo menos desde o tempo de Frazier¹⁹⁹ – têm estabelecido e divulgado a dispersão espacial e temporal de histórias cosmogónicas, contos de heroísmo e engano, rituais de iniciação e representações imagísticas padrão, como a virgem e a criança. Estas histórias, contos, rituais e imagens divergem muitas vezes em pormenor e na ordenação temporal; por vezes, todavia, são simplesmente idênticas. É possível que esta similaridade seja a consequência da disseminação, de uma única fonte, há centenas de séculos. Esta hipótese, contudo, não explica porque é que histórias comuns são *recordadas* depois de disseminadas e transmitidas ao longo de gerações sem grande alteração estrutural. É razoável pressupor que, com o passar do tempo, a nossa espécie “esquece” a maioria das coisas que são inúteis: mas não esquecemos os nossos mitos. De facto, grande parte da atividade genericamente considerada “cultural” é, na verdade, o esforço para garantir que tais mitos são constantemente representados e comunicados.

Carl Jung tentou justificar a aparente universalidade da interpretação do mundo com a hipótese do “inconsciente coletivo”. Jung acreditava que símbolos religiosos ou mitológicos surgiam de uma fonte universal, cujo ponto final de origem seria biológico (e hereditário). O seu “inconsciente coletivo” era composto por “complexos” que ele definiu como propensões hereditárias para o comportamento ou para a classificação. A posição junguiana, que quase nunca é devidamente compreendida, atraiu bem mais do que a sua quota-parte de desdém. Jung não dispunha do nosso conhecimento dos mecanismos da hereditariedade (uma limitação

necessariamente partilhada por todos os membros da sua geração); a ideia de “memórias coletivas” parece impossível – lamarckiana – a partir da perspetiva moderna. Jung não acreditava realmente que memórias individuais pudessem ser transmitidas, contudo – ainda que os seus escritos, que são muito difíceis, nem sempre deixem este ponto esclarecido. Quando fala formalmente do inconsciente coletivo, esforça-se por ressaltar que é a possibilidade de categorização que é hereditária, não os conteúdos da memória em si mesma. No entanto, escreve frequentemente como se os conteúdos também pudessem ser hereditários.

A irritação geral com a hipótese da “memória hereditária” de Jung tem cegado psicólogos e outros ao facto impressionante de que as narrativas *de facto* parecem seguir um padrão em culturas diversas. O facto de todas as culturas usarem aquilo que clara e rapidamente se identifica como “narrativas” (ou, no mínimo, “ritos”, que são de natureza claramente dramática) aponta por si só para um ponto comum subjacente de estrutura e propósito. Ainda se poderá objetar: tentativas de atribuir um padrão compreensível a tais narrativas não podem ser demonstradas sem uma teoria de interpretação e essa teoria poderá reduzir-se a um “imaginar” de padrões, sem que estes realmente “existam”. A mesma objeção pode, claro está, aplicar-se – validamente – à interpretação literária, ao estudo da história, à análise dos sonhos e à antropologia. Os fenómenos culturais só podem ser compreendidos a partir de uma perspetiva cultural. Este problema fundamental (entre outros) dificulta a *verificação* de teorias no “domínio do valor”.

Não obstante, viver é necessariamente agir. A ação pressupõe crença e interpretação (implícita, quando não explícita). A crença tem de ser enraizada em fé, em última instância (tal como os critérios através dos quais uma teoria moral possa ser avaliada têm de ser *escolhidos*, também). Não há razão alguma, contudo, para que tal fé não possa ser informada e criticamente avaliada. Parece razoável pressupor que a análise transcultural de sistemas de crenças e a sua comparação com as produções essencialmente literárias das humanidades possam constituir um meio para obter tal informação. Era essa a abordagem de Jung. O “mecanismo causal” que ele construiu para justificar o que encontrou – ou seja, o “inconsciente coletivo” – parece insuficientemente elaborado, a partir da perspetiva empírica moderna (embora a ideia seja muito mais complexa e

muito menos facilmente descartável do que costuma conceder-se). Isto não significa que devamos descartar a metodologia de Jung ou desdenhar dos seus contributos importantes. Grandes mentes modernas, a trabalhar em áreas que não a psicologia, também concluíram que as histórias têm estruturas universais.

Como pode a *existência* de histórias padronizadas – histórias arquetípicas, se assim quisermos chamar-lhes – reconciliar-se com a aparente *impossibilidade* de conteúdo recordado hereditário? Talvez possamos voltar a atenção para o fenómeno da linguagem, e para os processos do seu “armazenamento” e transmissão, para encontrarmos uma resposta. A capacidade linguística humana parece ter uma base biológica relativamente específica. Outros animais não têm linguagem, nos seus estados naturais, nem é possível fazer com que a aprendam a qualquer nível sofisticado. As crianças humanas, pelo contrário – mesmo quando com graves dificuldades intelectuais – aprendem facilmente e usam fluentemente a linguagem, de forma natural e criativa. O uso da linguagem é uma característica intrínseca do *Homo sapiens*, e a estrutura da própria linguagem parece ter raízes biológicas. Não obstante, as linguagens humanas diferem. Um falante nativo de japonês não compreende um falante nativo de francês, embora possa parecer evidente para ambos que o outro está a usar linguagem. É possível dois fenómenos serem diferentes a determinado nível de análise, e similares a outro.

Poderá colocar-se a questão: a que banco de dados, por assim dizer, recorre uma criança, quando aprende a falar (ler, escrever)? A criança escuta aqueles que a rodeiam. Não é explicitamente “ensinada” a falar, embora ocorra algum ensinamento explícito. A sua propensão biológica depara-se com uma realidade cultural: a existência de linguagem, na cultura. Os seus pais servem como intermediários primários da cultura: *incorporam a linguagem no comportamento* e transmitem-lha durante as atividades do dia a dia. Não obstante, não se pode dizer que sejam os “criadores” da linguagem, por mais que a usem de forma idiossincrática – ou até criativa. É a capacidade humana de atividade linguística – seja isso o que for – que é o “criador”. As consequências cumulativas desta capacidade, expressadas ao longo de séculos, têm modificado o comportamento de todos os indivíduos que compõem dada “cultura” linguística. Indivíduos identificáveis servem de agentes temporários de

memória incorporada para toda a cultura, em determinado local e tempo; não obstante, a perda de determinado indivíduo não constitui qualquer ameaça para o “conhecimento” da cultura. Isto acontece porque a linguagem é “recordada” – ou seja, incorporada – no comportamento de todos aqueles que falam. As crianças detetam a linguagem interagindo com adultos, que incorporam linguagem. Assim, aprendem a falar, aprendem que têm linguagem e aprendem até a observar e estudar o facto de terem linguagem.

O mesmo se aplica ao comportamento moral e à crença que lhe está “subjacente”. Os adultos incorporam a sabedoria comportamental da sua cultura para os seus filhos. As crianças interagem com adultos, que servem como “emissários culturais”. Obviamente, determinado adulto poderá ser melhor ou pior representante, tal como um pai poderá ser mais ou menos letrado. Todavia, um mau exemplo poderá ser tão exemplar como um bom exemplo; para mais, é raro as crianças encontrarem-se limitadas, na sua exposição, a um único “herói”. Se não houver efetivamente outros adultos em redor, haverá indiretamente, em “entretenimento”: em ritual, drama, literatura e mito. Os padrões comportamentais que formam as nossas histórias podem consequentemente ser considerados “armazenados” no nosso comportamento (social). Isto implica que tais padrões possam ser abstraídos desse comportamento, em qualquer altura. O “inconsciente coletivo” é, desta perspetiva, sabedoria comportamental incorporada, na sua forma mais fundamental – as consequências cumulativas transmitidas da existência da *exploração* e da *cultura em ação*.

A nossa capacidade de abstração permite-nos derivar os elementos constituintes da própria “adaptação” bem-sucedida a partir da observação de padrões comportamentais que se desenham constantemente no mundo *tal como ele existe na realidade*. Os padrões comportamentais que constituem interação adulta, por exemplo, são tremendamente sofisticados e condicionados até ao mais pequeno gesto por séculos de trabalho cultural. Podemos extrair “imagens” desses padrões; tais imagens, tão sofisticadas quanto os padrões que representam, constituem os tijolos das nossas histórias e da nossa autocompreensão. (O adulto admirável, um indivíduo identificável, mantém a casa arrumada e limpa, reconcilia os irmãos desavindos e aprende duras lições morais quando tal aprendizagem

é necessária. O herói arquetípico cria ordem a partir do caos, traz paz ao mundo e reestrutura a sociedade quando esta se torna rígida e anacrônica.) O “inconsciente coletivo” que constitui a base da mitologia religiosa partilhada é, na verdade, o comportamento, os procedimentos, que podem ser sido gerados, transmitidos, imitados e modificados por toda a gente que alguma vez viveu, em todo o lado. Imagens destes comportamentos e do “local” transcendente onde ocorrem (o universo do caos e da ordem) constituem *metáforas*, imagens simbólicas. As metáforas medeiam entre a nossa sabedoria procedimental e o nosso conhecimento explícito; constituem o ponto de transição declarativo imagístico entre o ato e a palavra.

Temos passado centenas de milhares de anos a observar-nos a agir e a contar histórias acerca de como agimos. Uma boa história tem uma qualidade universal, o que significa que fala uma linguagem que todos compreendemos. Qualquer linguagem universalmente compreensível precisa de ter referentes universais, o que quer dizer que uma boa história deve falar-nos dos aspetos da experiência que todos partilhamos. Mas o que é que todos os seres humanos partilham, independentemente do sítio e da época do nascimento? É razoável afirmar que algo possa manter-se constante ao longo dos séculos que nos separam dos nossos antepassados da Idade da Pedra; ao longo das barreiras ideológicas e religiosas que dividem os habitantes das nossas nações modernas? Os nossos predecessores remotos viviam muito mais perto da natureza e os problemas que os afligiam parecem muito afastados das nossas dificuldades quotidianas. A grande diferença entre nós e eles parece análoga, em distância, se não precisamente em género, à que se obtém entre os vários mundos culturais da atualidade – o grande espaço que ainda separa o místico religioso hindu, por exemplo, do banqueiro de investimentos de Manhattan. Não é surpreendente que um mundo caracterizado por vidas humanas tão distintas se mantenha carregado de constante conflito intergrupar, nem surpreende que possamos ter a impressão de havermos superado a nossa sabedoria tradicional. Mas haverá pressupostos fundamentais quanto aos quais possamos concordar e que possamos partilhar, apesar das nossas diferenças?

A maioria dos objetos de experiência tem algumas propriedades comuns, ainda que varie em relação a outras. Geralmente, tanto as

semelhanças como as diferenças são significativas. Assim é com indivíduos e com culturas. Parecemos peculiarmente cientes das nossas diferenças, contudo, e não das nossas semelhanças. Até grupos de pessoas que têm muito em comum, pelo menos da perspectiva de quem está mais distante – ocorrem-me os católicos e os protestantes da Irlanda – parecem suficientemente conscientes dos fatores que os tornam únicos na sua afiliação social. Creio que isto se dá, em parte, porque não estamos feitos para nos concentrarmos no previsível e no familiar. A nossa atenção gravita naturalmente para os aspetos dos nossos ambientes, naturais e sociais, que contêm informação. As semelhanças entre servos e croatas ocultam-se de uns e de outros, por assim dizer, por um muro de habituação, mas as diferenças ressaltam profundamente.

Fazer a pergunta “O que é que duas ou mais coisas, situações ou seres discrimináveis poderão *partilhar*?” é, na verdade, perguntar “A que níveis de análise poderão duas ou mais coisas ser consideradas a mesma? E a que níveis serão diferentes?” São as características particulares da nossa individualidade – a especificidade do nosso tempo e lugar – que nos diferenciam uns dos outros. O que nos une, porém, é a *existência* dessas características: o facto de cada um de nós ter um tempo e um lugar específicos, e as implicações desse facto para a natureza da nossa existência. As nossas vidas estão abertas a possibilidade, mas permanecem eternamente limitadas por doença, morte e subjugação a uma estrutura social. Como seres sociais mutáveis e limitados, todos nos dedicamos a um tremendo empreendimento cooperativo e competitivo. Não compreendemos as regras que regem este empreendimento, em última análise; não podemos declarar explicitamente *porque é que* fazemos o que fazemos. As nossas constituições democráticas, por exemplo – que contêm os axiomas mais fundamentais do “corpo de leis” que imitamos (que nos rege o comportamento) encontram-se inextricavelmente incorporadas na conceção de *direitos naturais* (o que é o mesmo que dizer, numa declaração de fé: “Consideramos que estas verdades são evidentes por si mesmas”). Estamos todos, conseqüentemente, *a imitar uma história que não compreendemos*. Esta história abarca a maior extensão possível de tempo e espaço (pelo menos, a que é relevante para nós), e continua implicitamente “contida” no nosso comportamento (embora representada, em parte, em imagética episódica e descrição semântica). Esta contenção

parcialmente implícita constitui a nossa mitologia e o nosso ritual, e proporciona os quadros de referência “superiores”, “inconscientes”, dentro dos quais as nossas histórias individuais condicionais e expressáveis retêm a sua validade.

É impossível apreçar adequadamente a natureza das categorias da imaginação mitológica sem alguma noção do procedimento de categorização. O ato de categorização permite-nos tratar o mundo misterioso e complexo que habitamos como se este fosse mais simples – como se fosse, de facto, compreensível. Realizamos este ato de simplificação tratando objetos ou situações que partilham algum aspeto de estrutura, função ou implicação como se fossem idênticos. As pessoas são muito boas a caracterizar – tanto assim, na verdade, que a capacidade é dada por garantida e parece simples. Porém, não é assim tão simples. Não tem sido fácil descrever nem as “regras” que subjazem à categorização, nem o ato em si. Roger Brown, o eminente psicolinguista, afirma:

Até cerca de 1973, experiências psicológicas sobre formação de categorias concebiam as categorias humanas segundo o modelo de um “conjunto apropriado”. Os triângulos são o conjunto apropriado, o que significa que os membros da classe dos triângulos são precisamente definíveis em termos de uma conjunção de atributos que se aplica a todos os membros do conjunto e não a não-membros. Um triângulo é uma figura fechada de três lados. A partir do facto de existir uma definição clara, segue-se que a pertença ao conjunto não é uma questão de grau; não há um triângulo mais essencialmente triangular do que outro. Uma entidade ou é, ou não é um triângulo.

Em retrospectiva, é incrível que a psicologia tenha conseguido pensar em categorias da vida real como conjuntos apropriados. Deveríamos ter-nos debruçado mais sobre a dificuldade extrema que toda a gente tem para definir qualquer coisa “natural”, e natural, neste sentido, inclui não apenas cães e cenouras, mas também artefactos como cadeiras, carros e lápis. Eu sei que é capaz de distinguir um ao vê-lo, mas tente só listar os atributos que se aplicam a todos os cães e a nenhum gato, lobo ou hiena, ou a todas as cenouras mas a nenhum rabanete ou nabo, ou a

todas as cadeiras mas a nenhuma pequena mesa, escabelo, banco ou baloiço.²⁰⁰

No estado natural, por assim dizer, os seres humanos não pensam como estudiosos de lógica, nem sequer como empiristas. É necessário treino para pensar assim. Na ausência de tal treino, ainda assim pensamos; mas mais subjetivamente – como seres “irrazoáveis”, idiossincriticamente emocionais, que habitam corpos de determinado tamanho, com propriedades determinadas e constrangidas. As nossas categorias *naturais*, que são os agrupamentos que geramos de forma espontânea, não consistem apenas nas propriedades consensualmente apreensíveis partilhadas pelas coisas e situações com que nos deparamos. Tampouco estão as categorias naturais estritamente limitadas; as suas fronteiras são difusas e sobrepõem-se. A construção de conjuntos apropriados é possível – obviamente, dado que existem – e a capacidade de construir e usar tais conjuntos tem-se revelado útil, de uma vasta variedade de formas. Não obstante, a capacidade que subjaz a tal construção parece relativamente nova, em termos filogenéticos, e parece dependente, pelo menos em parte, da capacidade de pensar *empiricamente* e observar as coisas *objetivamente*. Na ausência de tal capacidade – que requer treino especializado (ou, pelo menos, imersão numa cultura como a nossa, onde tal pensamento se tornou comum), as pessoas tendem naturalmente para o desenvolvimento daquilo que foi (recentemente) descrito como o “modelo cognitivo”. Os modelos cognitivos caracterizam-se por várias propriedades distintivas (conforme parafraseado, em parte, de George Lakoff)²⁰¹:

- 1)** São *incorporados* em relação ao seu conteúdo, o que, essencialmente, significa que podem ser usados, sem serem necessariamente definidos; são implícitos em ação, sem serem necessariamente explícitos em descrição. Duas coisas classificadas no mesmo modelo cognitivo são duas coisas que evocam o mesmo comportamento e podem, por isso, ser consideradas, pelo menos a partir da perspectiva da ação, como uma coisa. Se estiver a utilizar um modelo cognitivo e alguém lhe pedir que descreva o seu conteúdo (“O que constitui um *cão*?”), poderá responder “Não sei, mas reconheço um quando o vejo”. Sabe o que é um cão, por exemplo, algo amistoso, algo a ser afagado e algo com que brincar – embora tal conhecimento não

constitua tudo aquilo que considera como *cão*. A maioria dos conceitos que utiliza estão, de facto, incorporados, ao nível mais básico – são habituais, procedimentais, motores, comportamentais. Pode usá-los sem pensar. Os que não são só podem ser aplicados com total atenção consciente e esforço.

2) São caracterizados por *categorização ao nível básico e primazia ao nível básico*. Estes termos significam que os fenómenos mais “naturalmente” apreensíveis pela mente humana – perceptíveis como um todo, ou *gestalt*; nomeáveis, comunicáveis, manipuláveis, memoráveis – servem de material para categorização inicial, e essas categorias iniciais proporcionam a base para o desenvolvimento de conceitos mais abstratos (até para o ponto de comparação para determinarmos o que consideramos abstrato). “Mais naturalmente apreensível” significa aprendido e nomeado primeiro (por regra, com nomes curtos) e conceptualizado ao nível de ação distintiva (em associação com comportamentos característicos como fazer festas para a categoria “gato” e cheirar para a categoria “flor”). As nossas categorias de nível básico refletem a nossa estrutura, bem como a estrutura do mundo exterior: concebemos mais precisamente as coisas que mais simplesmente se apresentam diante de nós. Os níveis “superior” e “inferior” de categoria que rodeiam estes fenómenos naturalmente apreensíveis de nível básico podem ser encarados, por outro lado, como “façanhas da imaginação”, para usar a expressão de Roger Brown²⁰². Detetamos o “gato”, por exemplo, e *inferimos* a espécie que contém o gato ou o subtipo que o torna *siamês*. As nossas categorias de nível básico costumam ocupar o meio das nossas hierarquias conceptuais: generalizamos quando “subimos” e especializamos quando “descemos”.

3) Podem ser usados em raciocínio *metonímico* ou de *ponto de referência*. O raciocínio metonímico é *simbólico*, no sentido psicanalítico ou literário. *Metonímico* significa *intermutável* e mais. O facto de os objetos num modelo cognitivo terem propriedades metonímicas significa que qualquer um ou todos esses objetos podem substituir qualquer um ou todos os outros. Esta capacidade faz sentido, dado que todos os objetos numa dada categoria são, por definição, considerados equivalentes, num sentido não-trivial (em

geral, em termos de *implicação para ação*). A capacidade humana para a metáfora, para o apreço estético e para a alusão parece estar integralmente relacionada com a capacidade de raciocínio metonímico e com o uso de modelos cognitivos profundamente significativos.

- 4) São caracterizados por *gradação de pertença e de centralidade*. A gradação de pertença implica grau de pertença, o que é o mesmo que dizer que uma avestruz, por exemplo, é uma ave, mas talvez não seja tanto uma ave quanto um rouxinol – porque o rouxinol tem mais propriedades que são *centrais* para a categoria de *ave*. Uma coisa pode ser um exemplar melhor ou pior da sua categoria; sendo pior, continua a poder ser colocado dentro dessa categoria.
- 5) Contêm fenómenos associados em consequência de *parecença familiar*, um termo usado pela primeira vez neste contexto por Ludwig Wittgenstein²⁰³. Coisas com parecença familiar partilham semelhanças com um objeto potencialmente hipotético. O irmão Smith prototípico, para nos valermos de um exemplo famoso²⁰⁴, poderá ter bigode escuro, olhos pequenos, cabeça calva, óculos grossos com armação de osso, barba escura, pescoço magro, orelhas grandes e queixo fraco. Talvez haja no total seis irmãos Smith, nenhum dos quais terá todas as propriedades do Smith prototípico. Morgan Smith tem um queixo fraco, orelhas grandes, cabeça calva e pescoço magro – mas não usa óculos, nem bigode, nem barba. Terry, por outro lado, tem óculos, bigode e barba – mas muito cabelo, orelhas pequenas e um pescoço normal. Nelson tem a linha do cabelo a recuar, olhos pequenos e barba e bigode escuros – e por aí afora, descrevendo Lance, Randy e Lyle. Nenhum dos irmãos se parece precisamente com um dos outros, mas, se os víssemos em grupo, diríamos “estes homens têm algum parentesco”.
- 6) Dão origem ao fenómeno de polissemia, uma característica definidora do mito. Uma história polissémica é escrita e pode ser lida de forma válida em muitos níveis. O fenómeno da polissemia, que será abordado com maior pormenor mais adiante, surge quando a relação dos objetos dentro de um determinado modelo cognitivo é análoga, de alguma forma, à relação que obtém entre modelos cognitivos. As grandes obras da literatura são sempre polissémicas, da seguinte forma: as personagens na história ocupam um lugar na

mesma relação uns com outros que coisas de significância mais geral têm com outras, no mundo mais vasto. A resistência de Moisés ao faraó egípcio, por exemplo, para usarmos uma história que tornaremos a considerar mais à frente, também pode ser lida como uma alegoria da resistência dos oprimidos aos opressores, ou, em termos ainda mais gerais, como a rebelião do salvador [destruidor do mundo (dilúvio)] contra a sociedade.

Dizer que duas coisas separáveis pertencem à mesma categoria é complicado. Pressupomos, sem pensar, que agrupamos coisas em consequência de algo presente nelas, e não em consequência de algo presente em nós. O que é que todas as *cadeiras* têm em comum, então? A qualquer cadeira poderá faltar qualquer um dos atributos mais comuns das cadeiras, sejam pernas, costas ou descansos para braços. O toco de uma árvore é uma cadeira? Sim, se dá para nos sentarmos nele. Não é de facto algo num objeto, considerado como coisa independente, que o torna uma cadeira; é, antes, algo acerca do seu potencial para interagir connosco. A categoria “cadeira” contém objetos que servem uma função que valorizamos. Podemos sentar-nos de forma eficiente nas cadeiras, pelo menos em potência. A nossa ação, perante um objeto, constitui um modo elementar mais fundamental de classificação (constitui, de facto, a classificação mais fundamental de todas; a classificação a partir da qual todas as divisões abstratas derivam). A categoria de “todas as coisas que nos dão vontade de fugir quando olhamos para elas” poderá ser considerada, por exemplo, uma forma muito básica de construção. Intimamente relacionada com esta categoria, embora ligeiramente acima na hierarquia da abstração, poderá encontrar-se a categoria de “todos os objetos a recear” ou “todos os objetos que são perigosos quando abordados de certa maneira, mas benéficos quando abordados de outra”.

Jung descreveu os esquemas de classificação significativos, mas “irracionais”, deste género como *complexos* – um dos elementos constituintes do “inconsciente coletivo”. Um complexo é, em parte, um grupo de fenómenos, ligados devido a significado partilhado [que é (essencialmente) *implicação para ação*, ou *equivalência emocional*]. Jung acreditava que muitos complexos tinham uma base arquetípica (ou universal), com raízes na biologia, e que essas raízes tinham algo que ver especificamente com a memória. Parece que a verdade será bastante mais

complicada. Classificamos as coisas de acordo com a aparência, com a forma como agem e com o significado que têm para nós, que é uma indicação de como agir na sua presença – e podemos misturar qualquer um ou todos estes atributos, irracionalmente (mas significativamente), num único esquema. Categorizamos coisas diversas de formas similares, em várias culturas, porque partilhamos aparatos percetuais, impulsos motivacionais e estados emocionais, bem como a estrutura da memória e a forma física, manifestada em comportamento observável. A imaginação tem as suas categorias naturais, cuja existência depende da interação entre as nossas mentes incorporadas e o mundo da experiência partilhada; nestas categorias recaem os fenómenos particulares, de uma forma mais ou menos previsível. As histórias descrevem as interações dos conteúdos das categorias da imaginação, que assumem forma incorporada, como personagens dramáticas. As personagens têm uma natureza previsível e representam as suas relações de uma forma eternamente fascinante e padronizada, uma e outra vez, por todo o mundo.

Portanto agora temos a observação da convergência da estrutura e uma teoria plausível para justificar a presença dessa convergência. Talvez seja razoável, então, descrever a natureza dos padrões universais na narrativa – ao mesmo tempo que se colocam várias limitações adicionais e rigorosas a essa descrição, por uma questão de cautela (dada a dificuldade de verificar “teorias interpretativas”). Em primeiro lugar, tornemos a descrição racionalmente aceitável e internamente consistente – ou seja, arranijemos uma forma de dar sentido ao mito, que não entre em conflito com os pilares do empirismo e da ciência experimental, e que pareça aplicável a histórias derivadas de muitos sítios diferentes e de diversas épocas. Para mais, tornemos a descrição simples, já que uma boa teoria deve ser simples – para que recordar o quadro de referência interpretativo seja muito mais fácil do que recordar as próprias histórias. Tornemo-la interessante, também, da perspetiva emocional. As boas teorias têm uma componente afetiva, a que por vezes se chama “beleza”. Esta beleza surge simultaneamente como eficiência – o mesmo tipo de eficiência que caracteriza uma ferramenta bem elaborada – como algo que pode ser descrito como “janela para a possibilidade”. Uma boa teoria permite-nos usar coisas – coisas que antes pareciam inúteis – para fins desejáveis. Em consequência, tal teoria contém uma aura geral de entusiasmo e esperança.

Uma boa teoria acerca da estrutura do mito deveria permitir-nos ver como uma história que até então não entendíamos é capaz de iluminar e esclarecer a nossa própria vida. Por fim, limitemos a descrição fazendo-a corresponder àquilo que se sabe sobre a forma como o cérebro opera realmente (e que foi descrito anteriormente): asseguremos que o mundo do mito, ao ser interpretado, é o mesmo mundo apercebido pela mente.

Operar dentro deste conjunto de limites permite a geração da seguinte hipótese simples: as histórias ou fantasias míticas “parcialmente implícitas” que guiam a nossa adaptação, em geral, parecem descrever, retratar ou incorporar três elementos permanentes constituintes da experiência humana: o *desconhecido*, ou território inexplorado; o *conhecido*, ou território explorado; e o procedimento – o *conhecedor* – que medeia entre eles. Estes três elementos constituem o cosmos – ou seja, o mundo de experiência – a partir da perspectiva narrativa ou mitológica.

Independentemente de onde – ou de quando – viva um indivíduo, enfrenta o mesmo conjunto de problemas, ou, talvez, o mesmo conjunto de metaproblemas, já que os pormenores variam interminavelmente. É uma criatura cultural e tem de enfrentar a existência dessa cultura. Tem de controlar o domínio do *conhecido* – território explorado – que é o conjunto de interpretações e esquemas comportamentais que partilha com os seus compatriotas de sociedade. Tem de compreender o seu papel nessa cultura – um papel definido pela necessidade de conservação, manutenção e transmissão de tradição, bem como a capacidade de revolução e atualização radical dessa tradição, quando tal atualização se torna necessária. Deve também ser capaz de tolerar e até beneficiar da existência do *desconhecido* transcendental – território inexplorado – que é o aspeto da experiência que não pode ser abordado com mera aplicação de procedimentos memorizados e habituais. Finalmente, tem de se adaptar à sua própria presença – tem de enfrentar o problema interminavelmente trágico do *conhecedor*, o procedimento de exploração, o sujeito limitado e mortal; tem de servir como mediador eterno entre o “submundo” criativo e destrutivo do desconhecido e o reino seguro, opressivo e patriarcal da cultura humana.

Não podemos ver o *desconhecido*, porque estamos protegidos por tudo o que é familiar e inquestionado. Estamos habituados ao que é *familiar* e

conhecido – por definição – e, logo, muitas vezes somos incapazes de apreender a sua estrutura (frequentemente, nem nos apercebemos de que existe). Por fim, mantemo-nos ignorantes da *nossa própria verdadeira natureza*, por causa da sua complexidade intrínseca, e porque agimos em relação aos outros e a nós mesmos de uma forma socializada, ou seja, previsível – e, assim, escudamo-nos do nosso próprio mistério. As figuras do mito, contudo, incorporam o mundo – “visível” e “invisível”. Através da análise de tais figuras, podemos chegar a ver o que o significado significa e como se revela, em relação às nossas ações. É através desta análise que podemos aperceber-nos da potencial amplitude e profundidade das nossas próprias emoções e da natureza do nosso verdadeiro ser; compreender a nossa capacidade de praticar grandes atos de crueldade – e grandes atos de bondade – e as nossas motivações para neles participarmos.

Consideremos de novo este mito arcaico da criação, da Suméria:

Até agora, não foi descoberto qualquer texto cosmogónico propriamente dito, mas algumas alusões permitem-nos reconstruir os momentos decisivos da criação, tal como os Sumérios a concebiam. A deusa Nammu (cujo nome é escrito com o pictograma a representar o mar primordial) é apresentada como “a mãe que deu à luz o Céu e a Terra” e a “antepassada que nos trouxe todos os deuses”. O tema das águas primordiais, imaginadas como uma totalidade em simultâneo cósmica e divina, é bastante frequente em cosmogonias arcaicas. Também neste caso a massa aquosa é identificada com a Mãe original, a qual, por partenogénese, deu à luz o primeiro casal, o Céu (An) e a Terra (Ki), encarnando os princípios feminino e masculino. O primeiro casal uniu-se, a ponto de se fundir, no *hieros gamos* [casamento místico]. Da sua união nasceu En-lil, o deus da atmosfera. Outro fragmento informa-nos que este último separou os pais [...] O tema cosmogónico da separação do céu e da terra também se encontra largamente disseminado.²⁰⁵

O “céu” e a “terra” dos Sumérios são categorias de apreensão, característica da cultura suméria, e não devem confundir-se com o céu e a terra do pensamento empírico moderno. “An” e “Ki” são, ao invés, o Grande Pai e a Grande Mãe de todas as coisas (incluindo o filho que os

“dá à luz”) dramaticamente representados. Esta narrativa algo paradoxal é prototípica; mitologias de criação tendem a manifestar-se segundo este padrão. No *Enuma elish*, por exemplo – o mito da criação mais antigo que possuímos – o herói/divindade mesopotâmico Marduk enfrenta o dragão feminino aquático, Tiamat (mãe de todas as coisas, incluindo do próprio Marduk), despedaça-a e cria o mundo a partir dos pedaços dela²⁰⁶. O deus Marduk serve explicitamente como *exemplar* para o imperador mesopotâmico²⁰⁷, cuja função é garantir que o cosmos existe e permanece estável, em consequência do seu comportamento “moral” apropriado, *definido pela sua imitação de Marduk*. Na tradição judaico-cristã, é o *Logos*²⁰⁸ – a palavra de Deus – que cria a ordem a partir do caos, e é à imagem do *Logos* que o homem é criado [“Façamos o ser humano à nossa imagem, à nossa semelhança” (Gênesis 1:26)]. A ideia tem claros precedentes adicionais na cosmologia egípcia, tanto a primordial como a tardia (como veremos). No Extremo Oriente, similarmente, o cosmos é imaginado como composto pela interação entre *yang* e *yin*, caos e ordem²⁰⁹ – ou seja, território desconhecido ou inexplorado e território conhecido ou explorado. O *Tao*, numa perspectiva oriental, é o padrão de comportamento que medeia entre eles (análogo a En-lil, a Marduk e ao *Logos*), gerando, destruindo e regenerando constantemente o universo. Para o indivíduo oriental, a vida no Tao é o bem maior, a “via” e o “sentido”; o objetivo em relação ao qual todos os outros objetivos devem permanecer subordinados.

A nossa narrativa descreve o mundo que possui uma vasta mas classificável implicação para a produção motora – possui *significado*. Recolhemos informação acerca da natureza do mundo, o que significa para o comportamento, observando-nos e aos outros que compõem os nossos grupos sociais a *agir* no mundo. Chegamos a conclusões acerca do sentido fundamental das coisas observando como reagimos a elas. O desconhecido torna-se classificável, desta maneira, porque reagimos previsivelmente à sua manifestação. Compele as nossas *ações* e “faz-nos” sentir. Assusta-nos a ponto de paralisarmos e incita-nos a avançar, em simultâneo; atíça-nos a curiosidade e intensifica-nos os sentidos. Oferece-nos nova informação e maior bem-estar, ao custo potencial das nossas vidas. Observamos as nossas reações, que são biologicamente predeterminadas, e chegamos às conclusões apropriadas. O desconhecido

é intrinsecamente *interessante*, de uma forma que coloca um dilema interminável. Em simultâneo, promete e ameaça. Parece ser a derradeira e hipotética “fonte” de toda a informação determinada e a derradeira unidade de todas as coisas atualmente discrimináveis. Rodeia todas as coisas, eternamente; gera-as e retira-as de cena. Paradoxalmente, pode por isso dizer-se que *conhecemos* coisas específicas acerca do domínio do desconhecido, que compreendemos algo a seu respeito, que podemos agir na sua direção e representá-lo, apesar de ainda não ter sido explorado. Esta capacidade paradoxal é uma capacidade não-trivial. Dado que o desconhecido constitui uma componente inerradicável do “ambiente”, por assim dizer, temos de saber o que é, o que significa; temos de compreender a sua implicação para o comportamento e a sua valência afetiva.

O território *explorado* é algo completamente distinto. Aí são úteis ações habituais e familiares, em vez dos comportamentos assustados, hesitantes ou de exploração que servem quando nada é certo. Hábitos e ações familiares existem, por norma, por terem sido bem-sucedidos, porque a sua implementação basta para transformar o que, de outra forma, seria território inexplorado num refúgio seguro e frutuoso. Como nos temos esforçado por demonstrar, o desconhecido não perde a sua significância motivacional *a priori* – promessa e ameaça – devido ao procedimento passivo da “habituação”. A adaptação é *ativa*. “Habituação”, exceto no sentido mais trivial, é a consequência de exploração criativa bem-sucedida, que significa geração de padrões comportamentais que transformam o sentido indeterminado de algo recentemente encontrado em algo positivo, no melhor dos casos – neutro, no pior. Será o fogo perigoso, ou benéfico? Depende de como é abordado – o que é o mesmo que dizer que o fogo tem potencial para o mal e para o benefício dependente do contexto. Qual dos vários “potenciais” manifesta realmente depende da estratégia comportamental adotada na sua presença. O fogo aquece-nos as casas. De vez em quando – quando somos insuficientemente cautelosos – consome uma delas. O que o fogo faz – ou seja, o que é, da perspetiva do significado motivacional – depende de como o tratamos.

Perdemos o nosso medo do fogo, não por nos termos habituado a ele, mas porque aprendemos a controlá-lo. Aprendemos a especificar e limitar a sua valência afetiva “intrinsecamente” ambivalente, através da

modificação do nosso próprio comportamento, na sua presença. O fogo, na medida em que conseguimos controlá-lo, tornou-se previsível, não ameaçador – até mesmo familiar e reconfortante. Todas as coisas que podemos controlar (ou seja, vergar aos nossos fins) foram também tornadas previsíveis – por definição. O “território” do “território explorado” é definido, pelo menos em geral, pela *segurança*. O território seguro é aquele em que sabemos como agir. “Saber como agir” significa “ter a certeza de que as nossas ações atuais produzirão os resultados desejados no futuro”. O significado afetivo dos fenômenos que compõem “território explorado” foi mapeado. Este mapa assume a forma da história, que descreve a valência de ocorrências presentes, a forma do futuro desejado e os meios que poderão ser úteis para transformar as primeiras no segundo. Quaisquer territórios que as nossas histórias tornem benéficos constituem “campo próprio”.

O campo próprio – território explorado – é aquele lugar onde *coisas* desconhecidas não existem. Muitas das coisas com que nos deparamos, porém, são outras pessoas. Isto quer dizer que o “território explorado” é também aquele lugar onde não nos deparamos com *comportamentos* desconhecidos. No campo conhecido, dedicamo-nos a atividades que são habituais, juntamente com outros, que fazem o mesmo (que procuram os mesmos objetivos, cujas emoções podem ser compreendidas, cujas crenças são as mesmas que as nossas, cujas ações são previsíveis). Muito do que sabemos como fazer é comportamento ajustado à sociedade – ação individual ajustada, adaptada, modificada pelo comportamento cumulativo dos outros que nos rodeiam. “Explorado” significa necessariamente, portanto, “onde a atividade humana se tornou previsível”, bem como “onde o decurso de acontecimentos ‘naturais’ pode ser determinado com exatidão”. Os mapas que tornam o território familiar consistem conseqüentemente, em grande medida, em *representações de comportamento* – comportamento pessoal, que manifestamos, e o comportamento dos outros, com que nos deparamos constantemente e ao qual ajustamos as nossas ações pessoais. Assim, mapeamos os nossos próprios comportamentos e os dos outros, porque tais comportamentos constituem uma grande parte do mundo. Porém, nem sempre compreendemos o que fazemos – não se pode dizer que as nossas ações sejam explicitamente compreendidas. Os nossos padrões comportamentais

são tremendamente complexos e a psicologia é uma ciência jovem. A abrangência da nossa sabedoria comportamental excede a amplitude da nossa interpretação explícita. Agimos, e até instruímos, mas não compreendemos. Como podemos fazer o que não podemos explicar?

Já vimos que podemos representar aquilo que não compreendemos – que derivamos conhecimento acerca da natureza do desconhecido (acerca do facto de este ser eternamente assustador e promissor) observando como nos comportamos na sua presença. Fazemos algo similar em relação ao mundo social e aos comportamentos que o compõem. Observamos como outros agem – e imitam, e aprendem a agir, em consequência. Para mais, aprendemos a *representar* o mundo social – território explorado, em grande parte – observando as ações que têm lugar nele; explorando o próprio mundo social. Estas representações são, em primeiro lugar, padrões de ações, e depois histórias – quando a natureza dos padrões comportamentais foi identificada e representada de uma maneira declarativa. Uma boa história retrata um padrão comportamental com uma grande “extensão” de território válido. Então, a melhor história de todas retrata o padrão de comportamento com o território mais vasto concebível.

Imitamos e mapeamos comportamentos adaptativos – comportamentos que obtêm eficientemente um fim desejado – para podermos transformar o desconhecido misterioso no desejável e no previsível; para que os aspetos sociais e não-sociais da nossa experiência se mantenham sob o nosso controlo. Os comportamentos particulares que imitamos e representamos, organizados numa unidade coerente, partilhados com outros, constituem as nossas culturas; constituem a forma como damos ordem à nossa existência. Os nossos mapas de comportamento adaptativo contêm descrições do mundo no qual esse comportamento se manifesta – contêm descrições de território explorado e inexplorado – bem como representações dos próprios comportamentos. As histórias que a humanidade conta acerca do passado pessoal e histórico constituem expressões do conteúdo do sistema declarativo da memória, que é o sistema que sabe o quê. As histórias costumam ser acerca de objetos animados, seres emocionais e motivados, e podem ser encaradas como descrições de comportamento, incluindo antecedentes, consequências e contextos. As histórias contêm retratos das produções do sistema procedimental – que é o sistema que sabe como – e inferências (explícitas

e implícitas) acerca da existência e da natureza dos fatores (“pressupostos” implícitos, não-verbais, não-declarativos), motivacionais e emocionais, que guiam e regem tal produção. O sistema de *saber o quê*, portanto, contém uma descrição verbal e imaginativa (mas, ainda assim, algo “inconsciente”), complexa e socialmente construída das ações do sistema de *saber como*. Esta descrição assume forma narrativa. A capacidade de tal representação emerge como consequência de um procedimento complexo e demorado de desenvolvimento, que se origina na ação e culmina na produção de capacidade de cognição abstrata.

O sistema episódico, que gera representações do mundo experiencial, contém um modelo elaborado do mundo fenomenológico, composto em grande parte por comportamentos humanos encontrados gerados pelo outro e pelo próprio, os fenômenos mais complexos e afetivamente relevantes no campo da experiência humana. Esta representação assume forma imaginativa, dramática, e depois narrativa, mítica, à medida que o modelo é construído em fantasia e depois descrito pelo sistema semântico. A “realidade” narrativa/mítica é o mundo, concebido em imaginação, composto por representação imagística do padrão comportamental central à “moralidade” representada num ambiente permanentemente caracterizado pela interação do conhecido e do desconhecido. Esta “realidade” é o mundo como local de ação, e não como “local de coisas objetivas”.

O mundo inteiro é um palco

E todos os homens e mulheres não passam de meros atores:

Eles entram e saem de cena

E cada um no seu tempo representa diversos papéis.^{[210](#)}

Antes da emergência da metodologia empírica, que permitiu a separação metódica de sujeito e objeto na descrição, o modelo do mundo continha inferências abstratas acerca da natureza da existência, derivadas sobretudo de observações de comportamento humano. Isto quer dizer, essencialmente, que o homem pré-experimental observava a “moralidade” no seu comportamento e inferia (através do procedimento anteriormente descrito) a existência de uma fonte ou justificação para essa moralidade na estrutura do próprio “universo”. É claro que este “universo” é o *campo experimental* – afeto, imaginação e tudo – e não o mundo “objetivo” construído pela mente pós-empírica. Este “modelo da realidade” pré-

científico era primariamente composto por representações narrativas de padrões comportamentais (e dos contextos em redor) e preocupava-se sobretudo com o significado motivacional de acontecimentos e processos. À medida que este modelo se foi tornando mais abstrato – à medida que o sistema semântico foi analisando a informação apresentada em formato narrativo, mas não compreendido – o ser humano gerou hipóteses imaginativas acerca da natureza do comportamento humano ideal, no ambiente arquetípico. Este ambiente arquetípico foi (é) composto por três domínios, que facilmente se tornam três “personagens”:

O *desconhecido* é território inexplorado, natureza, o inconsciente, força dionisíaca, o *id*, a deusa Grande Mãe, a rainha, a matriz, a matriarca, o recipiente, o objeto a ser fertilizado, a fonte de todas as coisas, o estranho, o sensual, o estrangeiro, o local de regresso e repouso, a bocarra da terra, o ventre do monstro, o dragão, a madrasta má, o profundo, o fecundo, a grávida, o vale, a fenda, a caverna, inferno, morte e a tumba, a lua (regente da noite e da escuridão misteriosa), emoção incontrolável, matéria e terra²¹¹. Qualquer história que faça alusão a qualquer um destes fenómenos envolve-os imediatamente a todos. A tumba e a caverna, por exemplo, conotam o aspeto destrutivo do maternal – dor, mágoa e perda, águas profundas e os bosques sombrios; a fonte na floresta (água e bosque sob um aspeto alternativo), pelo contrário, trazem à ideia santuário, paz, renascimento e renovação.

O *conhecedor* é o explorador criativo, o ego, o eu, o olho, o falo, o arado, o sujeito, consciência, o iluminado ou *esclarecido*, o vigarista, o tolo, o herói, o cobarde; espírito (por oposição a matéria, por oposição a dogma); o sol, filho do desconhecido e do conhecido (filho da Grande Mãe e do Grande Pai)²¹². A personagem central de uma história tem de desempenhar o papel de herói ou de enganador; tem de representar o sol (ou, em alternativa, o adversário – o poder que eternamente se opõe ao “domínio da luz”).

O *conhecido* é território explorado, cultura, controlo apolíneo, superego, a consciência, o racional, o rei, o patriarca, o velho sábio e o tirano, o gigante, o ogre, o ciclope, ordem e autoridade e o peso esmagador da tradição, dogma, o céu diurno, o camponês, a ilha, as alturas, os espíritos ancestrais e a atividade dos mortos²¹³. A autoridade e o seu poder desempenham papéis centrais em histórias interessantes, porque a

sociedade humana é hierárquica e porque o mundo social organizado é onnipresente. A autoridade e o poder manifestam-se a si mesmas, implícita ou explicitamente, em todas as relações humanas; nunca vivemos – não podemos viver – sem outros. A existência de relações de poder e autoridade constitui uma constante eternamente desafiadora e necessária do domínio humano da experiência.

O desconhecido é *yang*, frio, escuro e feminino; o conhecido, *yin*, quente, luminoso e masculino; o conhecedor é o homem que vive no *Tao*, no fio da navalha, no caminho reto e estreito, na estrada do bem, em sentido, no reino dos céus, no cimo da montanha, crucificado nos ramos da árvore-mundo – é o indivíduo que voluntariamente escava o espaço entre natureza e cultura. A interpretação de palavras em relação com estes protótipos (desconhecido, conhecedor, conhecido) complica-se pela existência de sentido mutável: a *terra*, por exemplo, é o desconhecido (feminino) em relação ao céu, mas é o conhecido (masculino) em relação à água; o *dragão* é feminino, masculino e sujeito em simultâneo. Esta capacidade de os sentidos se alterarem não é ilógica, apenas não é “apropriada”²¹⁴. O sentido transforma-se a si mesmo interminavelmente com a mudança do contexto interpretativo – é determinado, em parte, por esse contexto (o quadro de referência, essa história). A mesma palavra em duas frases – uma irónica, por exemplo, a outra direta – pode ter dois sentidos completamente diferentes e até opostos. Da mesma maneira, a frase retirada do contexto do parágrafo pode ser interpretada de alguma forma completamente alheia à intenção do autor. Admissão da propriedade do sentido dependente de contexto não é nem ilógica, nem indicativa de um raciocínio desleixado, nem primitivo – é apenas o reconhecimento de que o contexto determina o significado. A dependência do contexto, todavia, dificulta a interpretação de determinado símbolo – em particular quando este é retirado do seu ambiente ou meio culturalmente construído.

O desconhecido, o conhecido e o conhecedor partilham uma bivalência afetiva tremenda: o domínio da natureza, a Grande Mãe, contém tudo o que é criativo e destrutivo, porque a criação e a destruição estão integralmente ligadas. O velho tem de ser destruído para dar lugar ao novo; a fonte misteriosa de todas as coisas (ou seja, o desconhecido) também é o destino final. De igual forma, o domínio da cultura, o Grande Pai, é simultânea e incessantemente tirania e ordem, porque a segurança

da pessoa e da propriedade se obtém sempre às custas da liberdade absoluta. O sujeito eterno, o homem, o conhecedor, encontra-se igualmente em conflito: o pequeno deus da terra é também verme mortal, corajoso e medroso, heroico e enganador, possuidor de grande e perigoso potencial, sabedor do bem e do mal. O desconhecido não pode ser descrito, por definição. O conhecido é demasiado complicado para ser compreendido. De igual forma, o conhecedor – o ser humano individual consciente – desafia a sua própria capacidade de compreensão. A interação entre estas “forças” derradeiramente impenetráveis constitui não obstante o mundo no qual agimos, ao qual temos de nos adaptar. Configurámos o nosso comportamento em consonância; as categorias naturais²¹⁵ que usamos para apreender o mundo refletem essa configuração.

O Tao gera o um

O um gera o dois

O dois gera o três

O três gera as dez-mil-coisas.

As dez-mil-coisas têm atrás de si escuridão

À sua frente elas abraçam a luz

E o vazio lhes dá a harmonia.²¹⁶

O mundo mitológico – que é o mundo como drama, história, fórum para ação – parece ser composto por três elementos constituintes e um “quarto” que precede, segue e rodeia aqueles três. Estes elementos, no que será talvez o seu padrão mais fundamental de inter-relação, estão representados na **Figura 17: Os Elementos Constituintes da Experiência**. Esta figura pode ser conceptualizada como três discos, empilhados uns em cima dos outros, “repousando” sobre um fundo amorfo. Esse fundo – caos, derradeira fonte e destino de todas as coisas – envolve o “mundo” e contém tudo o que é agora distinto e identificável: sujeito e objeto; passado, presente e futuro; “consciente” e “inconsciente”; matéria e espírito. Os Grandes Mãe e Pai – os pais do mundo (respetivamente, território inexplorado e explorado; natureza e cultura) – podem ser utilmente encarados como a “descendência” primordial do caos primevo. A Grande Mãe – o desconhecido, que se manifesta em experiência – é a divindade feminina que dá à luz e devora tudo. É o imprevisível ao ser encontrado e caracteriza-se, por isso, em simultâneo, por uma valência extremamente

positiva e extremamente negativa. O Grande Pai é ordem, oposta ao caos; civilização erigida contra a natureza, com a ajuda da natureza. É a força benévola que protege os indivíduos do encontro catastrófico com aquilo que ainda não se compreende; os muros que rodeavam o Buda em maturação e que encapsulavam o Éden hebraico. Por outro lado, contudo, o Grande Pai é o tirano que proíbe a emergência (ou até a existência hipotética) de qualquer coisa nova. O Filho Arquetípico nasce da ordem e do caos – da cultura e da natureza – e é, por conseguinte, claramente produto deles. Paradoxalmente, todavia, como a divindade que separa a terra (mãe) do céu (pai), é também o processo que dá origem aos seus pais. Esta situação paradoxal surge devido à existência da ordem definida; o território inexplorado definido em oposição a essa ordem só pode aparecer à luz da consciência, que é a faculdade que sabe (e não sabe). O Filho Arquetípico, à semelhança dos seus pais, tem um aspeto positivo e um aspeto negativo. O aspeto positivo reconstrói continuamente território definido como consequência da “assimilação” do desconhecido [como consequência da união “incestuosa” (ou seja, “sexual” – leia-se *criativa*) com a Grande Mãe]. O aspeto negativo rejeita ou destrói tudo aquilo que não compreende.

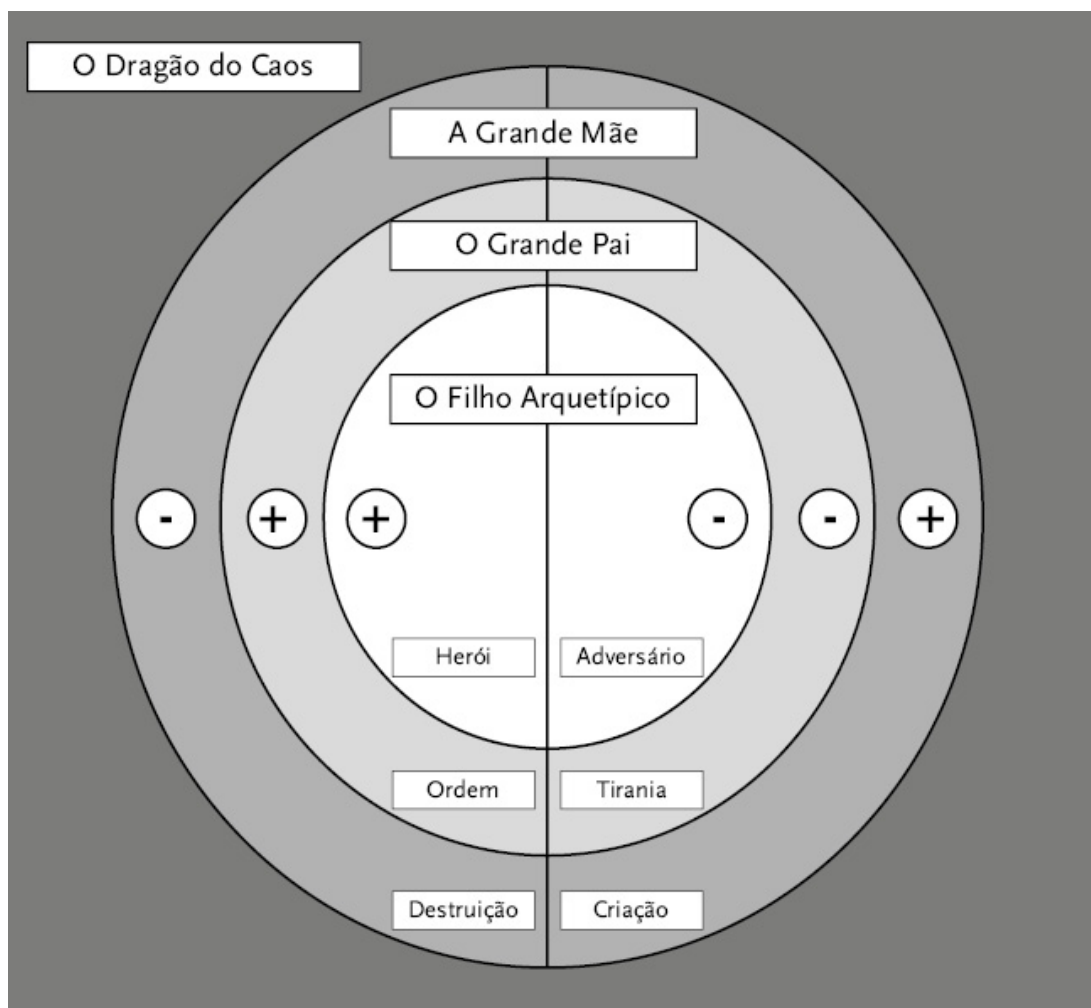


FIGURA 17: Os Elementos Constituintes da Experiência

A **Figura 18: Os Elementos Positivos Constituintes da Experiência, Personificada**²¹⁷ retrata a “Vierge Ouvrante”, uma escultura francesa do século xv, que representa os “elementos constituintes do mundo” em forma personificada e apenas positiva. A personificação deste género é a regra; exclusão ou inclusão categórica de acordo com a valência (todos os “maus” elementos; todos os “bons” elementos) é quase igualmente comum. Todas as coisas *positivas* são, afinal, razoavelmente apreendidas como similares, ou idênticas – e o mesmo se aplica a todas as coisas *negativas*. É por este motivo, em parte, que o terror do desconhecido, a tirania do Estado e o aspeto cruel do homem se “contaminam” uns aos outros – é por este motivo que o diabo e o forasteiro facilmente são vistos como um só. A “Vierge Ouvrante” é uma obra estranha, da perspetiva cristã habitual, já que representa Maria, a “mãe de Deus”, como superior a

Deus Pai e Cristo Filho. A posição superior é perfeitamente válida, porém, da perspectiva mitológica mais geral (embora não *exclusivamente* válida). Cada “elemento constituinte da experiência” pode ser encarado como progenitor ou descendente em relação a qualquer outro (como os pais do mundo dão à luz o filho divino; como o filho divino separa os pais do mundo; como a ordem deriva do caos; como o caos é definido pela ordem). Por isso, a “sequência de geração” cristã mais familiar (que poderá ser Deus > Maria > Cristo) é apenas uma das muitas configurações “válidas” (e nem sequer é a única que caracteriza o cristianismo).



FIGURA 18: Os Elementos Positivos Constituintes da Experiência, Personificada

O mundo da experiência é composto pelo conhecido – território explorado – em justaposição paradoxal com o desconhecido – território inexplorado. Noções arcaicas da “realidade” pressupõem que o mundo familiar seja um lugar sagrado, rodeado pelo caos (povoado,

diversamente, por demónios, répteis, espíritos e bárbaros – nenhum dos quais realmente *distinguível*). O mundo da ordem e do caos poderá ser encarado como o palco, para o homem – para os aspetos gémeos do homem, para sermos mais precisos: para o aspeto que inquire, explora e transforma (que voluntariamente expande o domínio e a estrutura da ordem, cultura) e para o aspeto que se opõe a essa investigação, exploração e transformação. A grande história é, portanto, bem *versus* mal, realizada contra o interminável fluxo do ser, que significa. As forças do “bem” têm um carácter eterno (da mesma forma que os objetos platónicos são representados, eternamente, no espaço supraceleste); infelizmente, as forças do mal também. Esta eternidade existe porque todos os membros da espécie *Homo sapiens* são essencialmente equivalentes perante Deus; consideramo-nos criaturas vulneráveis, mortais, lançadas para um universo destinado à nossa criação e proteção – e à nossa transformação e destruição. A nossa “atitude” em relação a este universo ambivalente só pode assumir uma de duas formas prototípicas: positiva ou negativa. A natureza exata destas duas formas (que só podem ser consideradas como “personalidades” complexas) e do pano de fundo contra o qual operam constitui o tema central do mito (e poder-se-á dizer que é o verdadeiro tema das humanidades e das belas-artes).

A análise de uma série de mitos – a série que, segundo defendo, subjaz à própria civilização ocidental – deveria tornar estas questões dolorosamente autoevidentes. Começaremos por uma discussão do *Enuma elish*. Esta história mesopotâmica da criação, que foi elaborada de forma detalhada e complexa ao longo de vários séculos, é o mito cosmogónico completo mais antigo à nossa disposição. Passaremos dos Sumérios para a antiga cosmogonia egípcia; depois, desses exemplos específicos para uma discussão mais geral da representação mitológica.

O *Enuma elish*: Um Exemplar Cabal de Categorização

Narrativa

Os mitos da criação costumam ser considerados tentativas primitivas ou supersticiosas de realizar a magia da ciência moderna. Assumimos que os nossos antepassados tentavam fazer o mesmo que fazemos quando construímos as nossas teorias cosmológicas e descrevemos a geração do mundo objetivo. Esta presunção está errada. Os nossos antepassados não eram tão pobres de espírito como os julgamos e as suas teorias sobre a

geração do cosmos não se reduziam a ciência primitiva. Teorias arcaicas da criação tentavam justificar a existência do mundo, vivenciando na totalidade (o que quer dizer, incluindo *sentido*), e não apenas o *facto* isolado do mundo material. O mundo tal como vivido na totalidade é composto pelas coisas materiais com que estamos familiarizados e pelas valências que consideramos epifenomenológicas; pelos objetos da experiência e pela existência do sujeito, que é quem os vivencia. O mundo que ganha vida nos mitos arcaicos de criação é fenomenológico, em vez de material – inclui todos os aspetos da experiência, incluindo coisas que, hoje em dia, encaramos como puramente subjetivas. A mente arcaica ainda não aprendera a esquecer o importante. Histórias antigas sobre a geração do mundo concentram-se pois em toda a realidade, em vez de apenas nos aspetos distantes e abstratos que consideramos puramente objetivos.

A ciência pode ser considerada “descrição do mundo em relação àqueles aspetos que são consensualmente apreensíveis” ou “especificação do modo mais efetivo de chegar a um fim (determinado um fim)”. A narrativa – o mito, mais fundamentalmente – pode ser vista de forma mais exata como descrição do mundo conforme o seu *significado* (para *ação*). O universo mítico é um *lugar para agir*, não um *lugar para perceber*. Por conseguinte, o mito descreve coisas em termos da sua valência afetiva única ou partilhada, do seu valor, do seu significado motivacional. Se pudermos contar (ou representar) uma história acerca de alguma coisa, podemos dizer que mapeámos a coisa, pelo menos em parte. Contamos histórias acerca do desconhecido, e do conhecedor, e do conhecido, e assim pode dizer-se, algo paradoxalmente, que nos adaptámos ao imprevisível, ao *facto* de podermos adaptar-nos ao imprevisível e ao próprio território explorado, onde tudo se tornou seguro. Embora o desconhecido seja verdadeiramente desconhecido, pode considerar-se que possui características estáveis, num sentido lato. Estas características revelam-se nas ações que tomamos em resposta ao aparecimento de coisas inesperadas.

O mundo tal como vivenciado é composto por todas as coisas com que estamos familiarizados e que classificámos de acordo com a sua relevância, e por todas as coisas com que não estamos familiarizados, que têm uma relevância própria, e pelo procedimento que medeia entre as

duas, que transforma o desconhecido no familiar e, por vezes, torna o previsível estranho. O domínio do desconhecido pode ser considerado a derradeira fonte de todas as coisas, já que geramos todo o nosso conhecimento determinado em consequência da exploração daquilo que não compreendemos. De igual modo, porém, o procedimento de exploração deve ser encarado como seminal, já que nada familiar pode ser gerado a partir do imprevisível na ausência de ação e conceção de exploração. O domínio do conhecido – criado no procedimento da exploração – é o mundo familiar, território firme, separado do mar materno do caos. Estes três domínios constituem os tijolos fundamentais do mundo mitológico arcaico. Abordámos brevemente um mito sumérico da criação, descrevendo o “mundo” como consequência da separação dos pais cósmicos, *An* (Céu) de *Ki* (Terra) por *En-lil*, filho daqueles e deus da atmosfera. Os Antigos Egípcios viam a situação de forma similar:

À semelhança de muitas outras tradições, a cosmogonia egípcia começa com a emergência de um monte nas águas primordiais. O aparecimento deste “Primeiro Lugar” acima da imensidão aquática significa a emergência da terra, mas também o começo da luz, da vida e da consciência. Em Heliópolis, o lugar chamado a “Colina de Areia”, que formava parte do templo do sol, foi identificado como a colina primordial. Hermópolis era famoso pelo seu lago, de onde emergiu o lótus cosmogónico. Mas outras localidades aproveitaram o mesmo privilégio. Na verdade, cada cidade, cada santuário, era considerado um “centro do mundo”, o local onde a Criação tivera início. O monte inicial tornou-se a montanha cósmica à qual o faraó subia para saudar o deus-sol.

Outras versões falam do ovo primordial, que continha o “Pássaro da Luz” [...], ou do lótus original, que criou a Criança-Sol, ou, por fim, da serpente primitiva, primeira e última imagem do deus Atum. (E, de facto, o capítulo 175 do *Livro dos Mortos* profetiza que, quando o mundo regressar ao estado de caos, Atum tornar-se-á a nova serpente. Em Atum podemos reconhecer o Deus supremo e oculto, enquanto Re, o Sol, é acima de tudo o Deus manifesto...) As fases da criação – cosmogonia, teogonia, criação de seres vivos, etc. – têm várias apresentações. Segundo a teologia solar de Heliópolis, uma

cidade situada no ápice do Delta, o deus Re-Atum-Khepri [três formas do Sol, ao meio-dia, a pôr-se e a nascer, respetivamente] criou o primeiro casal divino, Shu (a Atmosfera) e Tefnut, que se tornaram pais do deus Geb (a Terra) e da deusa Nut (o Céu). O demiurgo realizou o ato da criação masturbando-se ou cuspiendo. As expressões são ingenuamente grosseiras, mas o seu sentido é claro: as divindades nascem da própria substância do deus supremo. Tal como na tradição sumérica, o Céu e a Terra estavam unidos num *hieros gamos* ininterrupto até ao momento em que foram separados por Shu, o deus da atmosfera [noutras tradições similares, Ptah]. Da sua união nasceram Osíris e Ísis, Seth e Nephtys [de quem falaremos mais adiante].²¹⁸

Os mitos primordiais da criação tendem a representar a origem das coisas como consequência de pelo menos um de dois acontecimentos relacionados. O universo nasceu simbolicamente, por exemplo, em resultado da ação de uma divindade hermafrodita primeva. Em alternativa, surgiu da interação de espíritos ou princípios com maior diferenciação masculina e feminina (muitas vezes descendentes do deus mais primordial) – emergiu, por exemplo, da interação do céu, associado (mais frequentemente) com o pai, e da terra (a quem, regra geral, mas não invariavelmente, é atribuída uma personagem feminina). A imagética deste género permanece incorporada de forma latente no mito da criação mais antigo (jeovista) no conhecido livro do Génesis do Antigo Testamento. A história jeovista começa no quarto versículo do segundo capítulo do Génesis e descreve o Deus masculino a insuflar vida (espírito) na *adamah*, mãe terra, criando assim o homem original (hermafrodita), Adão²¹⁹. Em relatos alternativos, mais ativamente dramáticos – como o do *Enuma elish*, o mito babilónico da criação – o demiurgo criativo aniquila um dragão, ou uma serpente, e constrói o mundo a partir das partes do corpo da besta. As duas formas da história, muito diferentes a um nível superficial, partilham uma estrutura gramatical profunda, por assim dizer; utilizam metáforas intimamente associadas, psicológica e historicamente, para transmitir a sua mensagem fundamental:

No hino babilónico da criação *Enuma elish* [“(quando acima)”²²⁰, por volta de 650 a. C., na sua única forma existente; derivado de uma tradição pelo menos dois mil anos mais antiga], o deus do

mar de água doce, Apsu, foi assassinado e a sua viúva, Tiamat, deusa das águas “amargas” ou salgadas, ameaçou destruir os deuses. Marduk, o defensor dos deuses, matou-a e dividiu-a ao meio, criando o céu a partir de uma parte e a terra a partir da outra. Similarmente, no Génesis, a criação começa com um “firmamento” a separar as águas de cima das águas de baixo, mas resultando num mundo que era desperdício (*tohu*) e vazio, com escuridão nas profundezas (*tehom*). Diz-se que as palavras hebraicas são etimologicamente cognatas com Tiamat, e há muitas outras alusões no Antigo Testamento à criação como uma aniquilação de um dragão ou monstro.^{[221](#)}

É fácil, ou pelo menos parece fácil, compreender por que razão a mente pré-experimental poderá ter associado frequentemente a criação de tudo com a feminidade – com a fonte de nova vida através do nascimento (de forma mais evidente, a causa e origem concreta de todas as coisas vivas). O papel do masculino da criação original – a parte desempenhada pelo “princípio masculino”, mais precisamente – é comparativamente difícil de compreender, tal como o papel masculino na procriação é menos óbvio. Não obstante, o mais vastamente disseminado dos mitos da criação – e, discutivelmente, o mais potente e influente – basicamente inverte o padrão habitual da origem mítica e coloca ênfase particular no elemento masculino. Na tradição judaico-cristã, a criação depende da existência e ação do *Logos*, a consciência discriminante ou espírito explorador miticamente masculino, inextricavelmente associado a capacidade linguística – com o Verbo, como declara S. João (no que talvez tivesse o propósito de formar a frase de abertura do Novo Testamento, num paralelo estrutural com o início do Génesis)^{[222](#)}:

No princípio existia o Verbo; o Verbo estava em Deus; e o Verbo era Deus.

No princípio Ele estava em Deus. Por Ele é que tudo começou a existir; sem Ele nada veio à existência.

Nele é que estava a Vida de tudo o que veio a existir. E a Vida era a Luz dos homens. A Luz brilhou nas trevas, mas as trevas não a receberam. (Jo 1:1-5)

A ênfase explícita colocada pela tradição judaico-cristã na primazia da palavra e dos seus equivalentes metafóricos talvez a torne única no

panteão dos mitos da criação. Os primeiros judeus talvez tenham sido os primeiros a afirmar claramente que a atividade no domínio do espírito miticamente masculino estava ligada de alguma maneira integral à construção e ao estabelecimento da experiência como tal. É impossível compreender por que razão a tradição judaico-cristã terá tido um poder tão imenso – ou compreender a relação entre a psique e o mundo – sem analisar a rede de sentido que constitui a doutrina do Verbo.

Existe um precedente psicológico claro da filosofia dos primeiros judeus (e posteriormente dos cristãos) nas escolas mesopotâmica e egípcia da especulação metafísica – nas suas imagens rituais e atos de representação verbal abstrata. O mito mesopotâmico da criação, que consideraremos primeiro – o *Enuma elish* – retrata a emergência do primeiro mundo como consequência da união (sexual, generativa, criativa) das divindades primárias *Apsu* e *Tiamat*. *Apsu*, masculino, servia como *procriador* do céu e da terra, antes da sua identificação como tal (antes de serem nomeados). *Tiamat*, “ela que deu todos à luz”²²³, era a sua consorte. Inicialmente, *Apsu* e *Tiamat* existiam (?) indistintamente um do outro, “ainda com as suas águas misturadas”²²⁴ quando “nenhuma terra de pasto se havia formado, e não havia sequer um brejo de juncos à vista; quando nenhum dos outros deuses havia ganhado vida, quando ainda não tinham sido chamados pelos seus nomes e os seus destinos ainda não tinham sido fixados”²²⁵. A sua união *orobórica* serviu como a fonte a partir da qual dimanavam estruturas e procedimentos mais diferenciados mas ainda fundamentais: “nessa altura, foram os deuses criados com eles.”²²⁶ O “ovo pré-cosmogónico” “habitado” por *Tiamat* e *Apsu*, deu origem ao “mundo dos deuses” inicial. Este procedimento é esquematicamente representado na **Figura 19: O Nascimento do Mundo dos Deuses**.

Os deuses mesopotâmicos – como as divindades em todo o lado – são uma espécie de mistério para a mente moderna. As culturas arcaicas pareciam fervilhar de divindades. Já nós parecemos incapazes de as localizar. Não parecem fazer parte do mundo externo objetivo. É tentador, portanto, encarar tais seres como construções imaginativas, como personificações de estados ou impulsos afetivos ou emocionais subjetivos, a forma encarnada da experiência subjetiva. O termo “personificação”, contudo, implica um ato voluntário – conota o uso consciente de metáfora, pelo indivíduo levado a representar e ciente de estar a representar. Não há

qualquer indicação, contudo, de que seja *um ato de criação consciente* o que dá origem à divindade pré-experimental; na verdade, o oposto parece mais verdadeiro: é a “ação da divindade” que dá origem ao esforço criativo, como tal, da parte do sujeito criador. O deus deve, por conseguinte, ser mais do que o sujeito: mais do que a concepção narrativa original que o sujeito faz de si mesmo.

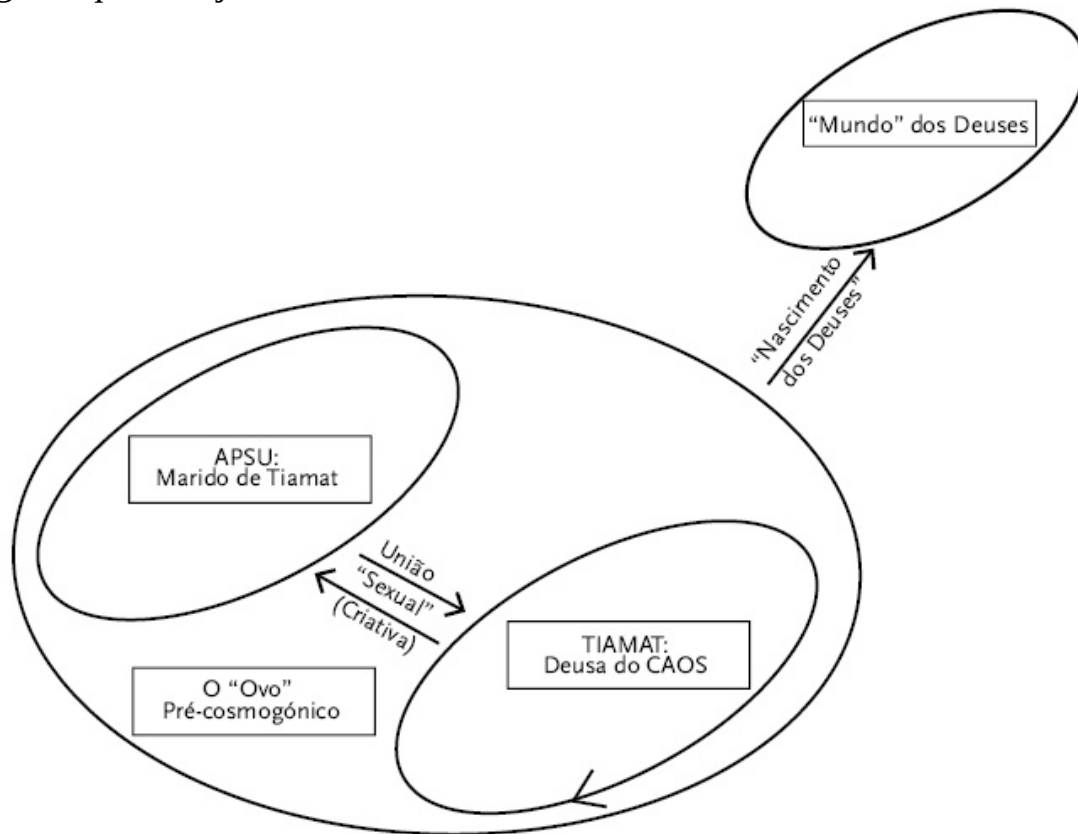


FIGURA 19: O Nascimento do Mundo dos Deuses

Os fenómenos que hoje em dia descreveríamos como emoções ou forças motivadoras, da perspetiva da nossa autoconsciência moderna e comparativamente diferenciada e aguda, não parecem ter sido sentidos precisamente como “internos” na sua forma original. Ao invés, surgiam como parte integral da experiência (o acontecimento, ou sequência de acontecimentos) que lhes dava origem, e adotaram forma representacional inicial numa manifestação imaginativa. A ideia moderna do “estímulo” pode ser encarada como um vestígio desta forma de pensar – uma forma que atribui o poder do controlo afetivo e comportamental ao objeto (ou que não é capaz de distinguir entre o que suscita uma reação e a reação em si). Enquanto adultos, já não temos um pensamento “animista”, exceto nos

nossos momentos de maior fraqueza ou brincadeira, pois atribuímos a motivação e a emoção à nossa própria agência e não (regra geral) ao estímulo que lhes dá origem proximal. Somos capazes de separar a coisa da sua implicação, porque somos estudantes e beneficiários do pensamento empírico e do método experimental. Somos capazes de afastar atribuição de motivo e poder afetivo do “objeto” e deixá-la no seu aspeto puramente sensorial e consensual; somos capazes de distinguir entre *o que somos nós* e *o que é o mundo*. A mente pré-experimental não conseguia (não consegue) fazer isto, pelo menos de forma consistente; não era capaz de discriminar de forma confiável *o objeto do seu efeito no comportamento*. É esse objeto e efeito que, na totalidade, constitui um deus (para sermos mais precisos, é uma *classe* de objetos e os seus efeitos o que constitui um deus).

Um deus, assim considerado – mais especificamente, um deus potente e poderoso, com uma história – constitui a maneira como um grupo ou família de estímulos de significado motivacional isomórfico se revela ou cativa a imaginação coletiva (comunicada) de determinada cultura. Tal representação é uma mistura peculiar (do ponto de vista posterior, empírico) de fenómenos psicológicos e sociológicos e de “factos” objetivos – uma mescla indiferenciada de sujeito e objeto (de emoção e experiência sensorial), de natureza transpessoal (como é a “construção” historicamente elaborada e a experiência imaginativa partilhada). A divindade primitiva, não obstante, serve como representação da razão de ser, contudo, porque é afeto e subjetividade para além de objeto puro (antes de os dois serem devidamente destilados ou separados) – porque é *experiência* primordial, e não a mera *coisa* primordial.

Os “filhos de Tiamat e Apsu” originais – os “deuses mais velhos” – deveriam, pois, ser vistos como incorporações dos fenómenos intrapsíquicos transpessoais arcaicos que dão azo à motivação humana, bem como os aspetos do mundo objetivo que ativam esses sistemas intrapsíquicos. Os Sumérios consideravam-se destinados a “vestir e alimentar” tais deuses, porque se viam como servos, de certa maneira, daquilo a que nós chamaríamos forças instintivas, “suscitadas” pelo “ambiente”. Tais forças podem ser razoavelmente encaradas como os Sumérios as encaravam – como divindades a habitar um “local supraceleste” anterior à origem da humanidade. A atração erótica, por

exemplo – um deus poderoso – tem uma história de desenvolvimento que antecede a emergência da humanidade, é associada a “estímulos” de libertação relativamente “inatos” (os que caracterizam a beleza erótica), tem um poder terrível e uma existência que “transcende” a de qualquer indivíduo presentemente “possesso”. *Pã*, o deus grego da natureza, produzia/representava medo (produzia “pânico”); *Ares*, ou Marte no panteão romano, fúria e agressão de guerreiro. Já não personificamos tais “instintos”, exceto para propósitos literários, pelo que não pensamos que “existam” num “lugar” (como o céu, por exemplo). Porém, a ideia de que tais instintos habitem um espaço – e de que ocorram guerras nesse espaço – é uma metáfora de tremendo poder e utilidade exploratória. Forças motivacionais transpessoais travam de facto guerras entre si, ao longo de vastas extensões de tempo; são obrigadas a enfrentar os seus poderosos “oponentes” na hierarquia intrapsíquica. Pode ser útil visualizar as batalhas entre diferentes “formas de vida” (ou diferentes filosofias que caracterizam eternamente as sociedades humanas como um combate travado entre diferentes padrões de valor (e, logo, por diferentes hierarquias de motivação). As “forças” envolvidas em tais guerras não morrem, pois são “imortais”: os seres humanos que agem como “peões dos deuses” durante essas alturas não comungam da mesma sorte.

Voltando ao *Enuma elish*: as divindades secundárias/patriarcais do panteão celeste mesopotâmico – incluindo os casais *Lahmu* e *Lahamu* e *Kishar* e *Anshar* – surgiram como consequência direta das interações da “unidade” sexualizada original de Tiamat e Apsu, o casal mais primário. Este ovo pré-cosmogónico indiferenciado (uma metáfora comum noutros mitos da criação) “contém” uma liga de “ordem” (o princípio “masculino”) e “caos” (o princípio “feminino”). Esta liga é “os pais do mundo”, unidos num “amplexo criativo” (é espírito e matéria, concebidos alternativamente, ainda “uma coisa”). A união de Tiamat e Apsu dá origem a filhos – os instintos primordiais ou forças vitais que, por sua vez, criam mais seres individualizados. O próprio *Enuma elish* não despende muito tempo a descrever as características específicas destas forças vitais, já que se preocupa com questões mais gerais. *Lahmu* e *Lahamu* e *Kishar* e *Anshar* são personagens incidentais, que servem apenas como intermediários entre os verdadeiros protagonistas do drama – Marduk, um deus individual tardiamente nascido, e Tiamat, a sua mãe vira-casacas.

Kishar e Anshar servem, pois, apenas como progenitores de *Anu*, que, por sua vez, “gerou *Ea*²²⁷, à sua semelhança”, o “mestre dos seus pais”²²⁸, “largo de entendimento, sábio, potente em força, muito mais forte do que o seu avô, Anshar”²²⁹, “sem rival entre os deuses seus irmãos”²³⁰.

Os deuses mais velhos servem apenas para se reproduzir e agir ruidosamente. A barulheira e o movimento incessante deles irrita os pais divinos; perturba “as entranhas de Tiamat”²³¹. Por isso, Tiamat e Apsu conspiram para “devorar” os filhos. Esta é uma ocorrência mitológica comum; que ecoará depois na história de Jeová, Noé e o Dilúvio. Os deuses dão origem ao cosmos, mas não param de tentar destruí-lo.

Porém, Ea fica a par do plano dos pais e aniquila Apsu – agravando a situação ao construir uma casa sobre os seus restos mortais (e ao chamar Apsu à casa, fosse por troça ou homenagem). Para essa casa leva a noiva, *Damkina*, que não tarda a dar à luz Marduk, o herói da história, “o mais sábio dos sábios, o mais sábio dos deuses”²³², cheio de “majestade inspiradora de admiração”²³³. Quando Ea viu o filho:

Rejubilou, sorriu, o seu coração encheu-se de alegria.

Distinguiu-o e conferiu-lhe dupla igualdade perante os
deuses,

Para ser altamente exaltado e superá-los em tudo.

Artisticamente dispostos para lá de compreensão os seus
membros,

Fora do alcance do entendimento humano, difícil de encarar.

Quatro eram os seus olhos, quatro as suas orelhas.

Quando os seus lábios se mexiam, chamas eram lançadas.

Cada uma das suas quatro orelhas crescia,

E também os olhos, para tudo verem.

Foi exaltado entre os deuses, pela sua forma que os
ultrapassava;

Os seus membros eram gigantescos, superava a todos em
altura.

Mariyutu, Mariyutu:

Filho do deus-sol, o deus-sol dos deuses!²³⁴

Marduk é caracterizado pelas associações metafóricas da consciência. Tem capacidades sensoriais exageradas; as suas próprias palavras caracterizam-se por poder criativo e destrutivo (pela capacidade

transformadora do fogo). Ele é o “deus-sol”, acima de tudo, o que significa que é assimilado como (ou, mais precisamente, ocupa o mesmo “espaço categórico” que) a “vista, a “visão”, a “iluminação”, o “esclarecimento”, a “aurora”, a “eliminação da escuridão” e a “morte da noite”.

No meio de toda esta ação – planos de guerra, morte, nascimento – *Anu* (avô de Marduk, pai de Ea) atarefa-se com a geração dos quatro ventos. A sua obra ergue ondas sobre a superfície das águas ocupadas por Tiamat e as subdivindades (até então não-identificadas) primárias/matriarcais acompanham-na lá. Esta nova intrusão perturba-a de uma forma que ela não pode tolerar, estando já irritada pelo barulho dos filhos e pela morte do marido. Decide livrar o universo dos deuses mais velhos (secundários/patriarcais), de uma vez por todas, e começa a produzir horríveis “soldados” que a ajudem na batalha:

[...] serpentes monstruosas

Afiadas de dentes e sem poupar nas presas.

Com veneno em vez de sangue encheu-lhes os corpos.

Dragões ferozes vestiu de terror,

Coroou-os com glória inspiradora de medo e tornou-os como deuses,

Para que aquele que para eles olhasse perecesse de terror.^{[235](#)}

A irada Tiamat – o desconhecido, caos, no seu aspeto terrível ou destrutivo – produz onze espécies de monstros para a ajudarem na sua batalha, incluindo a víbora, o dragão, o grande leão, o cão raivoso, o homem-escorpião e o demónio da tempestade. Elege o primogénito, de seu nome *Kingu*, para reinar sobre todos, dando-lhe “a tábua dos destinos”^{[236](#)} para simbolizar a sua ascensão e domínio. A história continua:

Depois de Tiamat fazer grandes preparativos,

Aprestou-se a juntar-se à batalha com os deuses seus filhos.

Para vingar Apsu, Tiamat fez esta crueldade.

Como se preparou para o ataque foi revelado a Ea.

Quando Ea soube do assunto,

Ficou entorpecido de medo e ficou-se numa angústia
silente.

Depois de ter refletido e de a sua ira abrandar,

Dirigiu-se a Anshar, seu [tetra]avô.

E quando chegou à presença de Anshar, o seu [tetra]avô,
Comunicou-lhe tudo o que Tiamat tinha planeado.²³⁷

Bom, embora Apsu não seja bem descrito no *Enuma elish*, é evidente que se trata do consorte masculino de Tiamat. O consorte “masculino” da “deusa do desconhecido” é inevitavelmente o “deus do conhecido” (ou o seu “progenitor” e dependente, o *conhecedor*). É o “conhecido” que serve como proteção do desconhecido, quer isto seja compreendido, quer não. Ea mata Apsu, o que significa que, inconscientemente, se priva de proteção.

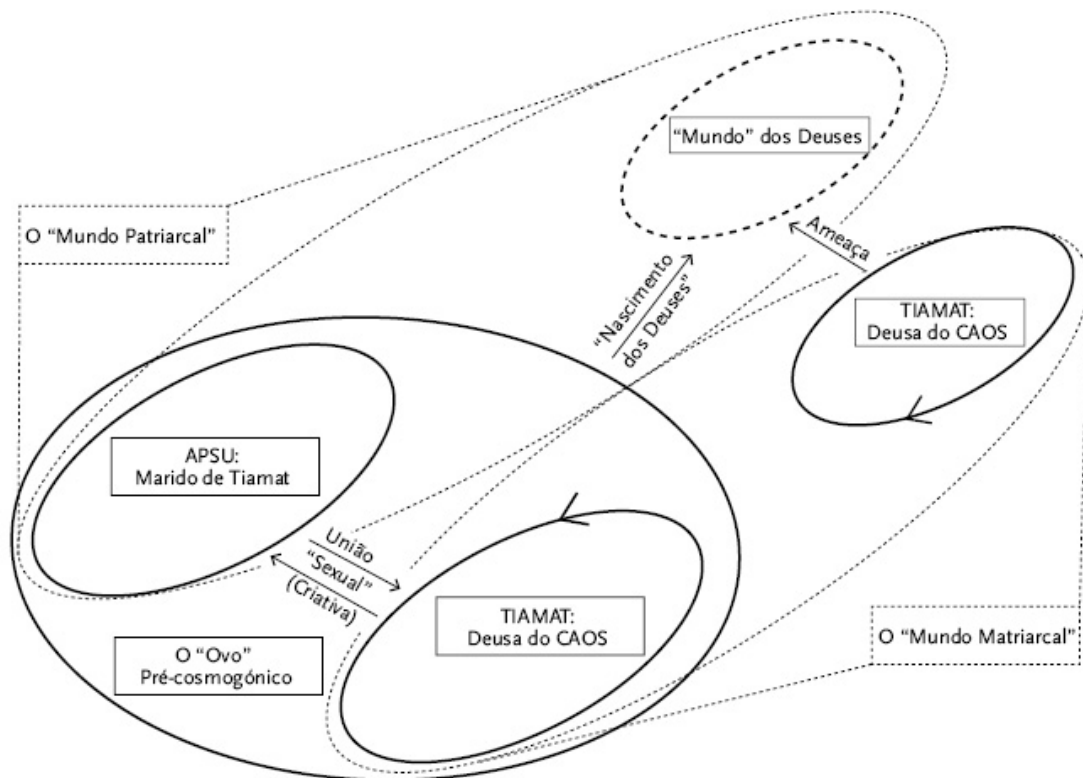


FIGURA 20: A “Morte” de Apsu e a (Re)Emergência de Tiamat como Ameaça

Ea poderá assim ser razoavelmente encarado como representativo dessa parte da humanidade que eternamente (e ignorantemente) despreza a tradição e está disposta a minar ou destruir o passado sem considerar a sua necessidade ou natureza. Aqueles que vivem “inconscientemente” protegidos do mundo exterior pelos muros da cultura podem ficar irritados pelas limitações que tais barreiras representam e, incautamente, derrubá-las. Este ato de destruição, mascarado de golpe de liberdade, permite a invasão do terrível desconhecido. A Grande Mãe é uma força terrível, na

ausência de proteção patriarcal. O *Enuma elish* estabelece esta questão vital, implicitamente. Esta situação é esquematicamente representada na **Figura 20: A “Morte” de Apsu e a (Re)Emergência de Tiamat como Ameaça.**

Anshar fica tremendamente perturbado pela notícia da ira de Tiamat. Pede a Ea que enfrente Tiamat. Ea falha, merecidamente, e Anshar envia Anu no seu lugar. Também ele é derrotado e regressa, avassalado pelo terror. Em desespero e como última esperança, Anshar e Ea invocam Marduk, o jovem deus-sol:

Ea chamou Marduk aos seus aposentos privados;
Aconselhou-o, contando-lhe o plano do seu coração:
“Marduk, considera a minha ideia, escuta teu pai.
És tu, meu filho, quem alivia o seu coração;
Vai à presença de Anshar, a postos para a batalha;
Fala e avança; quando te vir, poderá descansar.”
[Marduk] ficou satisfeito com a palavra de seu pai;
À presença de Anshar foi.
Quando Anshar o viu, o seu coração encheu-se de alegria;
Beijou-lhe os lábios, perdeu o medo.
“Anshar, não fiques calado, abre os lábios;
Eu irei e concretizarei tudo o que tens no coração!
Que homem trouxe a batalha contra ti?
Tiamat, que é uma mulher, contra ti vem armada!
Meu pai, criador, alegra-te e exulta;
Em breve pisarás o pescoço de Tiamat!
Sim, meu pai, criador, alegra-te e exulta;
Em breve pisarás o pescoço de Tiamat!”

E Anshar responde:

“Meu filho, que conheces toda a sabedoria,
Aplaca Tiamat com o teu encantamento sagrado.”²³⁸

As “palavras mágicas” de Marduk (recordemos que lhe saem chamadas ao falar) são clara e razoavelmente retratadas como uma das armas mais poderosas na batalha contra as forças do caos. Anshar prossegue:

“Na carruagem da tempestade rapidamente a caminho!
[...] virá-la!”
O senhor estava feliz com a palavra de seu pai;
De coração exultante, assim disse ao pai:

“Senhor dos deuses, destino dos grandes deuses,
Se devo realmente ser o teu vingador,
Aniquilar Tiamat e manter-te vivo,
Reúne a assembleia e *proclama-me supremo* [ênfase
adicionada].

Quando estiverem alegremente sentados na Assembleia,
Que a palavra proferida pela minha boca determine os
destinos, em vez da tua.

O que quer que eu crie permanecerá inalterado,
A ordem dos meus lábios não retornará, [...] não será
mudada.”²³⁹

Alexander Heidel, que proporcionou a tradução [para inglês] do *Enuma elish* aqui citada, comenta:

Marduk exige autoridade suprema e indisputada como preço para arriscar a vida num combate com Tiamat. Até então os deuses, no festival do Ano Novo [ver discussão abaixo], reuniam-se em Assembleia, “esperavam reverentemente” por Marduk, o “rei dos deuses do céu e da terra” e, nesse espírito, decidiam os destinos. Os deuses, na verdade, “continuam a determinar destinos muito depois de Marduk ter recebido os poderes que aqui deseja”²⁴⁰; mas a decisão final cabia a Marduk, pelo que, em última análise, era ele quem decidia os destinos.²⁴¹

Este é um exemplo da “organização hierárquica dos deuses”, um conceito frequentemente encapsulado em mitologia e ao qual regressaremos. Todos os filhos originais de Tiamat são deuses mais velhos potentes e impessoais, “forças psicológicas” – as divindades que regem ou constituem eternamente motivação e afeto humanos. A questão da ordenação apropriada dessas forças (“*quem*, ou *o quê*, deve governar?”) é o problema central da moralidade e o principal problema com que indivíduos humanos e organizações sociais se deparam. A “solução” suméria deste problema foi a elevação de Marduk – o deus-sol que voluntariamente enfrenta o caos – à posição de “rei” (e a subjugação dos outros deuses a esse “rei”):

Anshar abriu a boca

E dirigiu as seguintes palavras a Kaka, seu vizir:

“Kaka, meu vizir, que mais me alegras o coração,

A Lahmu e Lahamu irei enviar-te;
Tu sabes discernir e és capaz de contar.
Faz com que os deuses meus pais sejam trazidos até mim.
Que me tragam todos os deuses!
Que conversem e se sentem a banquetear.
Que comam pão e preparem vinho.
Para que Marduk, seu vingador, lhes permita decretar o
destino.
Parte, ó Kaka, vai, e apresenta-te diante deles.
Aquilo que estou prestes a dizer-te hás de repetir.
Anshar, vosso filho, enviou-me.
Encarregou-me de transmitir a ordem do seu coração,
Dizendo: Tiamat, nossa progenitora, odeia-nos.
Organizou um encontro e deu asas ao seu furor.
Todos os deuses foram ter com ela;
Até aqueles que vocês criaram marcham a seu lado.
Separaram-se e foram para o lado de Tiamat;
Estavam zangados, conspiraram, sem parar dia e noite;
Assumiram a luta, fumegando e enfurecendo-se;
Reuniram-se e planearam o conflito.
A Mãe Hubur [Tiamat], que dá forma a todas as coisas,
Acrescentou a isso armas irresistíveis, criou serpentes
monstruosas,
Afiadas de dentes e sem poupar nas presas.
Com veneno em vez de sangue encheu-lhes os corpos.
Dragões ferozes vestiu de terror,
Coroou-os com glória inspiradora de medo e tornou-os como
deuses,
Para que aquele que para eles olhasse perecesse de terror.
Para que os seus corpos saltassem para a frente e nenhum
lhes virasse o peito.
Preparou a víbora, o dragão, e o monstro Lahamu,
E demónios da tempestade, e cães raivosos, e homens-
escorpiões,
E poderosas tempestades e homens-peixe, e carneiros;
Criaram armas cruéis, sem medo de lutar.

As ordens dela são poderosas, irresistíveis.
No total, criou onze espécies destes monstros.
Entre os deuses que eram os seus filhos e formavam a sua
assembleia,
Ela exaltou Kingu, o primogénito; do meio deles ela o levantou
para o poder.
Para marchar diante das forcas, para liderar a hoste,
Para dar o sinal da batalha, para avançar com o ataque,
Para dirigir a batalha, e controlar a luta,
A ele ela confiou; fê-lo sentar-se na assembleia, dizendo:
Eu falei por ti, eu fiz-te grande na assembleia dos deuses.
Confiei na tua mão o domínio sobre todos os deuses:
Que sejas exaltado, tu, meu escolhido marido!
Possam os teus nomes tornar-se maiores do que os de
Anunnaki!
Deu-lhe a Tábua do Destino, sobre o seu peito a colocou,
dizendo:
“Quanto a ti, a tua ordem não será mudada, e a palavra da
tua boca será estabelecida.”
Agora Kingu, assim exaltado, tendo recebido o domínio
supremo,
Decretou o destino entre os deuses seus filhos, dizendo:
“Que o abrir da vossa boca extinga o deus do fogo!
Que o vosso veneno avassalador conquiste a noite contrária!”
Enviei Anu, mas ele não a enfrentou.
Ea também teve medo e voltou para trás.
Então Marduk, o mais sábio dos deuses, teu filho, avançou.
Ele abriu a boca e disse-me:
“Se eu for realmente teu vingador,
Para conquistar Tiamat e te manter vivo,
Convoca uma assembleia e proclama-me supremo.
Quando estiverem alegremente sentados na Assembleia,
Que a palavra proferida pela minha boca determine os
destinos, em vez da tua.
O que quer que eu crie permanecerá inalterado,

A ordem dos meus lábios não retornará, [...] não será mudada.”

Apressa-te, portanto, e rapidamente dispõe-lhe o teu destino,
Para que ele possa ir combater o teu forte inimigo!”²⁴²

A “organização hierárquica dos deuses” é esquematicamente representada na **Figura 21: “Mundo” dos Deuses: Organização Hierárquica**, que retrata Marduk como personalidade ou padrão de ação superior, “criada” para transformar o presente insuportável no futuro desejado. O *Enuma elish* declara, essencialmente: “Quando as coisas são normais, qualquer deus pode governar. Contudo, no caso de uma verdadeira crise, toda a gente se volta para o deus-sol (a incorporação da “consciência”). Talvez seja razoável pressupor, por conseguinte, que ele deveria sempre reinar.” A “formulação” desta “hipótese” foi um passe de génio e uma jogada decisiva na história da mente ocidental.

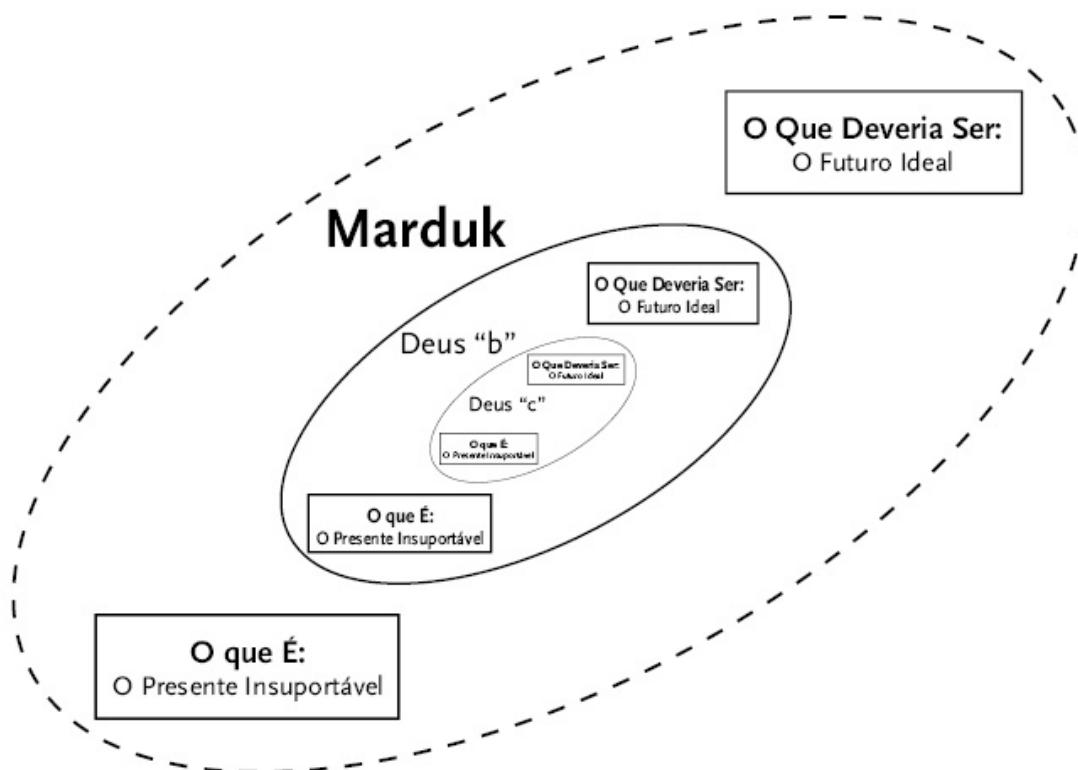


FIGURA 21: “Mundo” dos Deuses: Organização Hierárquica

O vizir Kaka segue caminho, conforme lhe foi ordenado, e espalha a palavra pelas divindades mais velhas (secundárias/patriarcais), que se reúnem para contemplar a batalha iminente:

Entraram diante de Anshar e encheram a Assembleia;

Beijaram-se uns aos outros ao reunirem-se em assembleia;
Conversaram e para o banquete se sentaram;
Comeram pão, prepararam vinho.
A bebida doce dispersou-lhes os medos.
Estavam embriagados com a bebida, os seus corpos estavam cheios.

Estavam totalmente descontraídos, o seu espírito estava exaltado;

Então para Marduk, o vingador, decretaram o destino.

Erigiram-lhe um estrado principesco,

E ele tomou o seu lugar diante dos pais para receber a soberania.

“Tu és principal entre os grandes deuses,

O teu destino é inigualável, a tua palavra é como a de Anu.

Ó Marduk, tu és o mais importante entre os grandes deuses,

O teu destino é inigualável, a tua palavra é como a de Anu.

Doravante as tuas ordens não serão alteradas,

O teu poder será para exaltação e para abatimento.

A palavra da tua boca será estabelecida, irresistível será a tua ordem,

Nenhum dos deuses infringirá a tua prerrogativa.”^{[243](#)}

Os deuses colocam “as vestes estreladas do céu noturno”^{[244](#)} entre eles. À ordem proferida pela boca de Marduk – à sua palavra –, surge; à sua ordem, desaparece, “como o céu noturno com a passagem do sol”^{[245](#)}. Marduk faz claramente parte do panteão que eternamente aniquila o dragão da noite. A história prossegue:

Quando os deuses seus pais contemplaram o poder da sua palavra,

Regozijaram-se, e prestaram-lhe homenagem, dizendo,

“Marduk é rei!”

Entregaram-lhe o cetro, e o trono, e as vestes reais;

Deram-lhe uma arma invencível para atingir o inimigo, dizendo:

“Vai, e tira a vida a Tiamat,

Que os ventos levem o seu sangue para lugares remotos.”

Depois de os deuses seus pais terem determinado o destino
de [Marduk],
Colocaram-no a caminho – numa vereda de prosperidade e
sucesso.²⁴⁶

Marduk reúne os seus armamentos – arco, bastão e relâmpago – incendeia-se e cria uma rede para apanhar Tiamat. É mestre do fogo e de armamentos – o que quer dizer que é mestre da tecnologia que serve fundamentalmente para transformar o mundo desconhecido e aterrorizante em reconfortante, produtivo e familiar. É capaz de restringir o desconhecido; limitar-lhe a esfera de ação e submetê-la ao seu controlo. Invoca os ventos e a tempestade em seu auxílio, usando as forças da natureza contra a própria natureza. Enverga uma assustadora cota de malha e usa “esplendor inspirador de terror” na cabeça. Cuidadosamente preparado desta forma, e fortificado contra o veneno, segue pela “rota direta” até Tiamat. Confronta novidade (reemergente) voluntariamente, numa altura escolhida por si, após preparação cuidadosa e sem evitação. O seu mero aparecimento inspira terror no coração de *Kingu* e da sua legião de monstros (tal como Cristo, muito mais tarde, aterrorizará o Diabo e os seus demónios). Marduk confronta Tiamat, acusa-a de traição e desafia-a para uma batalha.

Quando Tiamat ouviu estas palavras,
Ficou como que em frenesim e perdeu a razão.
Proferia gritos selvagens e furiosos,
Tremia e sacudia-se até às raízes das próprias pernas.
Recitou um encantamento, repetindo o seu feitiço,
E os deuses da batalha afiaram as suas armas.
Então avançaram Tiamat e Marduk, o mais sábio dos deuses;
Avançaram para combate, aproximaram-se para a batalha.²⁴⁷

Marduk enche Tiamat de um “vento mau” que lhe distende o ventre. Quando ela abre a boca para o devorar, ele lança uma flecha, que a rasga por dentro e lhe perfura o coração. Subjuga-a, completamente, lança-lhe o cadáver por terra e coloca-se por cima dele. O seu encontro voluntário com as forças do desconhecido produz uma vitória decisiva. Ele reúne os subordinados dela – incluindo *Kingu*, a quem despoja da tábua dos destinos – e apanha-os com a sua rede. Depois regressa a Tiamat:

E o senhor pisou a parte traseira de Tiamat,

e com o seu implacável bastão esmagou-lhe a caveira.
Cortou-lhe as artérias,
E fez com que o vento do Norte arrojasse o sangue para
lugares remotos.

[...]

Abriu-a como a um mexilhão em duas metades;
Metade dela colocou num lugar para formar o céu como um
telhado.

Fixou uma plataforma e postou sentinelas;
Ordenou-lhes que não deixassem as águas dela escapar.
Atravessou os céus, examinou as suas regiões,
Colocou-se diante de Apsu, a residência de Ea.
O senhor mediu as dimensões de Apsu,
E estabeleceu uma grande estrutura, chamada Esharra
[Terra].²⁴⁸

Marduk constrói então a ordem celestial, criando o ano, definindo o zodíaco de doze signos, determinando o movimento das estrelas, dos planetas e da lua²⁴⁹. Por fim, digna-se a criar o homem (a partir de Kingu, o maior e mais culpado dos aliados de Tiamat), “Para que o serviço dos deuses possa ser estabelecido e para que os seus santuários possam ser construídos”²⁵⁰; depois devolve os deuses que a si se aliaram para as suas devidas residências celestiais. Gratos, eles entregam-lhe um presente:

Agora, ó Senhor, que nos libertaste do serviço obrigatório,
Qual será o sinal da gratidão que te devotamos?
Venham, façamos algo cujo nome será “Santuário”.
Será uma residência para repousarmos à noite; venham,
repousemos aí!²⁵¹

A residência é Babilónia, centro da civilização, espaço mítico sagrado, dedicado perpetuamente a Marduk.

O conto mítico do *Enuma elish* descreve a natureza da relação eterna entre a fonte (impossível de conhecer) de todas as coisas, os “deuses” que regem a vida humana, e o sujeito ou procedimento que constrói determinada experiência, através do encontro voluntário com o desconhecido. A “história completa” apresentada no mito sumério da criação é representado, esquematicamente, na **Figura 22: O Enuma elish em Representação Esquemática**. Tiamat é retratada, simultaneamente, como a

coisa que tudo gera (como a mãe de todos os deuses); como a coisa que destrói todas as coisas; como a consorte de um princípio espiritual patriarcal, do qual a criação também depende (Apsu); e, finalmente, como a coisa que é despedaçada pelo herói que constrói o mundo. Marduk, o “filho” mais novo do instinto, é o herói que voluntariamente enfrenta o poder criativo/destrutivo que constitui o “local” a partir do qual todas as coisas emergem. É a divindade marcial, modelo para a cultura do Ocidente, que violentamente desfaz o desconhecido e cria o mundo previsível a partir dos pedaços desfeitos.

Este conto encerra uma noção complexa e sofisticada da causalidade. Nenhum dos seus elementos existe em contradição com o outro, embora cada um enfatize diferentes aspectos do mesmo procedimento. Algo deve existir, antes da construção de coisas identificáveis (algo que não pode ser imaginado, na ausência de um sujeito). Essa coisa pode utilmente ser representada como a “mãe que tudo devora”. Os elementos particulares, discrimináveis, familiares da experiência humana são como são, porém, porque o sujeito consciente pode detetá-los, construí-los e transformá-los. O papel do “filho-herói” no “nascimento” das coisas é, portanto, tão primário como o da mãe, ainda que esta parte seja um pouco mais difícil de compreender. Não obstante, os Sumérios conseguem a representação, em forma narrativa. É um passo relativamente pequeno deste retrato dramático/imagístico do herói para a doutrina cristã mais explícita do *Logos* – o Verbo criativo (e daí para a nossa noção de “consciência”).

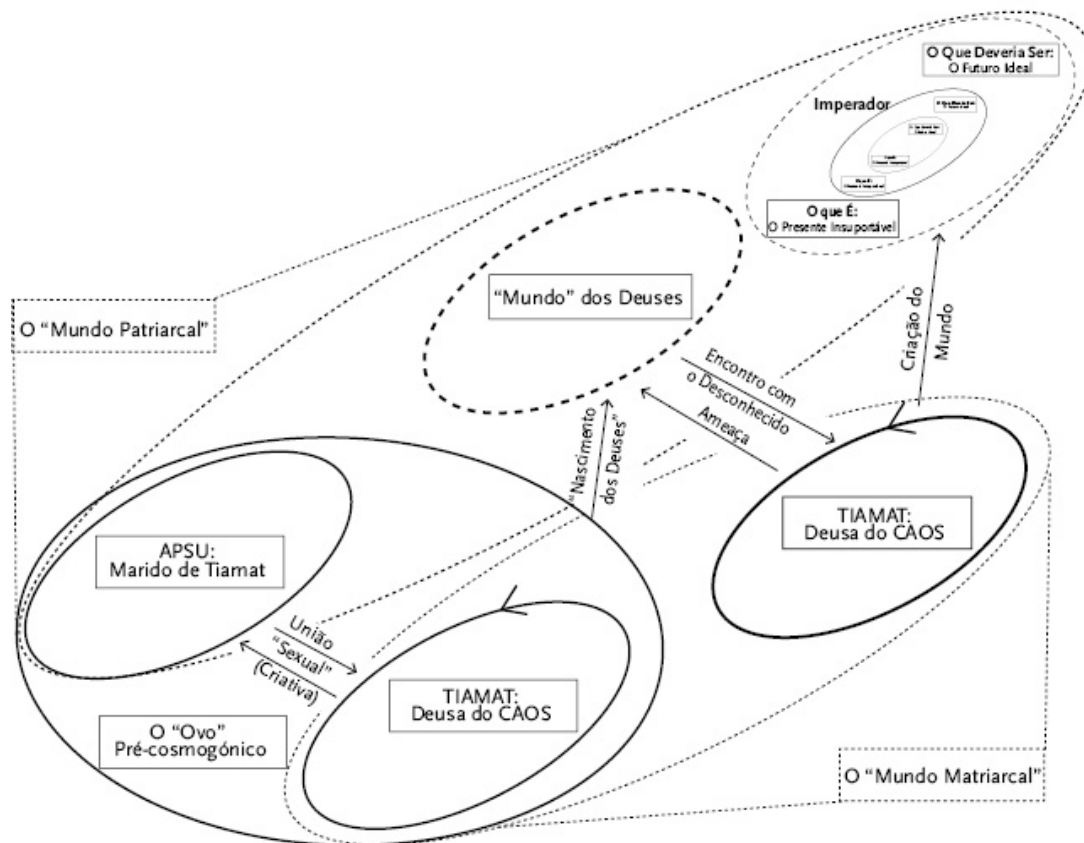


FIGURA 22: O Enema elish em Representação Esquemática

O conto mítico de Marduk e Tiamat refere-se à capacidade de o indivíduo explorar, voluntariamente, e criar coisas em consequência disso. O herói reduz o mundo do imprevisível – território inexplorado, simbolizado por Tiamat – aos seus elementos distinguíveis; tece uma rede de sentido determinado, capaz de abarcar o vasto desconhecido; incorpora a essência divina “masculina”, que tem como característica mais significativa a capacidade de transformar o caos em ordem. A aniquilação de um monstro abrangente e a construção do universo a partir dos pedaços do seu corpo é uma representação simbólica (metafórica) do procedimento central, adaptativo do encontro heroico com o desconhecido indiferenciado, e a construção ou geração de ordem diferenciada em consequência disso. É o procedimento, emulado pelo imperador da Mesopotâmia (que, ritualmente, encarnava Marduk), que servia como a base da sua autoridade – e, na verdade, que *serve para sustentar a ideia de autoridade legítima até aos nossos dias*. A identificação do imperador mesopotâmico com a divindade mais divina de todas (segundo o julgamento e eleição desses mesmos poderes) atribuía-lhe poder e servia

para manter ordem social e psicológica entre os seus súbditos. Para mais, o imperador estava para os súbditos como Marduk estava para o imperador: como modelo ritual a emular, como a personalidade cujas ações serviam de padrão para todas as ações tomadas no reino – como a personalidade que era o Estado, *na medida em que o Estado definia e estabelecia ordem a interações interpessoais* (o que, afinal, era e é a sua função primária). Assim Babilónia foi conceptualizada como “o reino de deus na terra” – ou seja, como uma imitação profana do céu. O imperador servia este “céu imitado” como “imitador de Marduk”, pelo menos na medida em que era conservador, justo, corajoso e criativo. Eliade comenta a sacralidade do soberano mesopotâmico e descreve os rituais criados para manter essa sacralidade:

Em Babilónia, o *Enuma elish* era recitado no templo no quarto dia do festival do Ano Novo. Este festival, chamado *zagmuk* (“início do ano”) em sumério e *akitu* em acadiano [nota: os Sumérios e os Acadianos uniram-se para formar a Babilónia], tinha lugar nos primeiros doze dias do mês de Nisan. Incluía várias sequências, das quais mencionaremos as mais importantes: (1) um dia de expiação para o rei, correspondente ao “cativeiro” de Marduk; (2) a libertação de Marduk; (3) combates rituais e uma procissão triunfal, liderada pelo rei, até à *Bit Akitu* (a casa do festival do Ano Novo), onde havia um banquete; (4) o *hieros gamos* [casamento místico] do rei com uma hierodula [escrava/prostituta ritual] que personificava a deusa; e (5) a determinação dos destinos pelos deuses.^{[252](#)}

O significado de alguma da terminologia, bem como a natureza das últimas duas sequências, deverá ser clarificado:

Em primeiro lugar [em relação a (4)], deverá notar-se que *hieros gamos* significa *casamento místico* – o casamento do rei e da rainha ou deusa. Este casamento proporciona representação dramática da união da tendência de exploração (encarnada pelo rei) com o aspeto positivo do desconhecido, encarnado pela *hierodula*. Marduk (o rei) está originalmente “encerrado”, o que significa o seu desaparecimento temporário (ver a descrição de Osíris, abaixo), durante as operações normais ou rotineiras do estado. É libertado, para ir ao encontro de Tiamat; assim o faz, em união sexual. Esta união sexual (leia-se:

criativa) – a justaposição do procedimento de conhecer, incorporado pelo rei (Marduk), com o desconhecido, incorporado por Tiamat (encarnada pela *hierodula*) – é o que dá azo à geração de nova informação e padrões de adaptação. O procedimento de gerar conhecimento é, conseqüentemente, assimilado no domínio da união sexual, como o procedimento criativo primordial. A divindade do caos, ou desconhecido, surge mais geralmente como feminina (e como seminegativa e semipositiva) depois de a divisão inicial entre a ordem e o caos ter sido estabelecida. A *atribuição* de feminidade a esta divindade, por assim dizer, ocorre sobretudo porque o desconhecido serve como matriz a partir da qual as formas determinadas nascem. A atribuição negativa (Tiamat serve de exemplo) existe porque o desconhecido tem um aspeto negativo; o positivo (aqui a *hierodula*, Ísis no mito egípcio de Osíris, Maria no cristianismo) porque o desconhecido também é criativo ou generativo.

Em segundo lugar [em relação a (5)], deverá notar-se que o rei (na sua encarnação como deus) servia para “determinar destinos” porque nasceu herói – modelo ritual para emulação – e governante absoluto. Como tal, controlava literalmente os destinos individuais, servindo, praticamente e em representação, como o indivíduo mais poderoso da sociedade e como a “estratégia” mais dominante na hierarquia da adaptação comportamental. Contudo, aquilo que não podia determinar, por lei, devia proporcionar mediante exemplo criativo (dado que o “conjunto de leis”, como incorporação de sabedoria passada, não basta para lidar com os desafios do presente). Esta ideia é desenvolvida de forma muito mais explícita pelos Egípcios, como veremos. Regressando à história de Eliade:

A primeira sequência deste cenário mítico-ritual – a humilhação do rei e o cativo de Marduk – indica a regressão do mundo ao caos pré-cosmogónico. No santuário de Marduk, o sumo-sacerdote despojou o rei dos seus emblemas (cetro, anel, cimitarra e coroa) e atingiu-o no rosto. Depois, de joelhos, o rei proferiu uma declaração de inocência: “Não pequei, ó senhor das terras, não fui negligente em relação à divindade.” O sumo-sacerdote, falando em nome de Marduk, responde: “Nada temas [...] Marduk ouvirá a tua prece. Aumentará o teu domínio.”

Durante este tempo, as pessoas buscavam Marduk, que se supunha estar “enclausurado na montanha” (uma fórmula

indicadora da “morte” de uma divindade) [...] [na consequência de uma queda] “longe do sol e da luz” [...]

[Quando o mundo “regride” ao “caos pré-cosmogónico”, acontece sempre o herói estar ausente. O herói é, afinal, a encarnação do procedimento através do qual o caos se transforma em ordem. Se o caos tem a vantagem, isso, por definição, deve-se a uma pausa atual do heroísmo. Pode dizer-se, portanto, que o reaparecimento da Grande Mãe, na sua terrível apresentação, a morte do Grande Pai (que serve como proteção da sua mulher criativa e destrutiva) e a ausência do herói (que transforma caos em ordem) representam formas diferentes de contar a mesma história – a história que descreve um *desequilíbrio ameaçador da vida dos poderes dos elementos constituintes de experiência*. Eliade continua, descrevendo a “redescoberta” ou “reemergência” de Marduk.]

[...] Finalmente, foi liberto, e os deuses reuniram-se (isto é, as suas estátuas foram agrupadas) para determinarem os destinos. (Este episódio corresponde, no *Enuma elish*, à progressão de Marduk ao posto de deus supremo.) O rei dirigiu a procissão até ao Bit Akitu, um edifício localizado fora da cidade [*fora do domínio da civilização, ou ordem*]. A procissão representava o exército dos deuses a avançar contra Tiamat. Segundo uma inscrição em Sennacherib, podemos supor que a batalha primordial terá sido reproduzida, com o rei a personificar Assur (o deus que tinha substituído Marduk). O *hieros gamos* tomava lugar após o regresso do banquete no Bit Akitu. O derradeiro ato consistia na determinação dos destinos para cada mês do ano. Pela “determinação”, o ano ficava ritualmente *criado*, isto é, a boa fortuna, a fertilidade e a riqueza do novo mundo que acabava de nascer eram garantidas [...]

O papel do rei no *akitu* é pouco conhecido. A sua “humilhação” corresponde à regressão do mundo ao caos e ao cativeiro de Marduk na montanha. O rei personifica o deus na batalha contra Tiamat e no *hieros gamos* com uma hierodula. Mas a identificação com o deus nem sempre é indicada; como vimos, durante a sua humilhação, o rei dirige-se a Marduk. Não obstante, a sacralidade do soberano mesopotâmico encontra-se amplamente documentada [...]

Apesar de o rei reconhecer a sua origem terrena, era considerado um “filho de deus” [...] Esta ascendência dupla tornava-o o intermediário supremo entre deuses e homens. O soberano representava as pessoas perante os deuses, e era ele quem expiava os pecados dos seus súbditos. Por vezes tinha de sofrer a morte pelos crimes do seu povo; era por isso que os Assírios tinham um “substituto do rei”. Os textos proclamam que o rei tinha vivido em sintonia com os deuses no fabuloso jardim que contém a Árvore da Vida e a Água da Vida. [...] O rei é o “enviado” dos deuses, o “pastor do povo”, nomeado por deus para estabelecer justiça e paz na terra [...]

Poderá dizer-se que o rei partilhava a modalidade divina, mas sem se tornar um deus. *Representava* o deus e isto, nos níveis arcaicos da cultura, também implicava que ele o *era*, de certa forma, como mediador entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses; o rei mesopotâmico efetuava, na sua própria pessoa, uma união ritual entre as duas modalidades de existência, a divina e a humana. Era em virtude desta natureza dúplice que se considerava que o rei, pelo menos metaforicamente, era o criador da vida e da fertilidade.²⁵³

Marduk, na sua manifestação como *Namtillaku*, era também “o deus que restaura a vida”²⁵⁴, capaz de restaurar todos os “deuses arruinados, como se fossem sua própria criação; o senhor que, por encantamento sagrado, restaura os deuses mortos à vida”²⁵⁵. Esta ideia ecoa na teologia egípcia, tal como descrito abaixo. Marduk era *Namshub*, também, “o deus brilhante que nos ilumina o caminho”²⁵⁶ – o que, mais uma vez, o assimila ao Sol – e *Asaru*, o deus da ressurreição, que “causa o brotar da erva verde”²⁵⁷. O que quer que Marduk represente também se considerava central para a criação de vasta abundância²⁵⁸, misericórdia²⁵⁹, justiça²⁶⁰, amor familiar²⁶¹ e, interessante, a “criação de coisas engenhosas” a partir do “conflito com Tiamat”²⁶². [!!!] Na verdade, os Mesopotâmios dirigiam-se-lhe por cinquenta nomes. Cada um simbolizava um atributo ou propriedade independente e de valor (provavelmente, na altura, deuses distintos), agora vistos como claramente dependentes dele para existirem. Parece evidente que a atribuição desses cinquenta nomes a Marduk se faz em paralelo com o movimento na direção do monoteísmo descrito no

próprio *Enuma elish* (com todos os deuses a organizarem-se voluntariamente sob o domínio de Marduk) e que ocorria na sociedade mesopotâmica, a um nível humano e histórico. Poderá dizer-se que os Mesopotâmios “se aperceberam” (em ritual e imagem, pelo menos) que todos os procedimentos sustentadores de vida cuja representação eles veneravam eram aspetos secundários do procedimento de exploração/criação/rejuvenescimento incorporado por Marduk.

Um padrão similar de conceptualização ritual e secundária caracterizava a sociedade egípcia. Na cosmologia egípcia mais antiga (cerca de 2700 a. C.), o deus *Ptah*, uma manifestação espiritualizada de *Atum*, a serpente que tudo abarcava, cria “pela mente (o seu ‘coração’) e a palavra (a sua ‘língua’)”²⁶³. Eliade declara:

Ptah é proclamado o maior dos deuses, sendo Atum considerado apenas o autor do primeiro casal divino. É Ptah quem “fez os deuses existir” [...]

Em resumo, a teogonia e a cosmogonia são efetivadas pelo poder criativo do pensamento e da palavra de um único deus. Aqui temos certamente a expressão mais elevada de especulação metafísica egípcia. Como John Wilson observa²⁶⁴, é *no início* da história egípcia que encontramos uma doutrina que pode ser comparada com a teologia cristã do *Logos* [ou Palavra].²⁶⁵

Os egípcios “aperceberam-se” de que a consciência e a capacidade linguística eram vitais para a existência das coisas – precisamente tão vitais quanto a matriz impossível de conhecer do seu ser. Esta ideia ainda não penetrou por completo a nossa compreensão explícita (já que atribuímos a existência de coisas puramente ao seu “substrato” material), apesar da sua centralidade para o pensamento cristão. Os Egípcios viam Ptah – a palavra espermática – como o rei original, ou primordial (leia-se “celestial”). Tal como na Mesopotâmia, essencialmente, ele cedia este poder, no domínio terreno, ao seu sucessor, o faraó [o seu filho “verdadeiro” ou “literal”, do ponto de vista egípcio (já que o faraó era visto *como* deus)]. O poder criativo assim transferido era literalmente definido pelos Egípcios como a capacidade de colocar ordem (*mac at*) “no lugar do Caos”²⁶⁶. Eliade comenta:

São estes mesmos os termos que são usados em relação a Tutankhamon quando restaurou a ordem após a “heresia” de Akhenaton, ou de Pepi II: “Ele colocou *mac at* no local da falsidade (ou desordem).” Similarmente, o verbo “khay”, “brilhar”, é usado indiferentemente para descrever a emergência do Sol no momento da criação ou em cada nova aurora e o aparecimento do faraó na cerimónia de coroação, em festivais ou no conselho privado.

O faraó é a encarnação de *mac at*, um termo traduzido como “verdade”, mas cujo sentido geral é “boa ordem” e, por acréscimo, “direito”, “justiça.” *Mac at* pertence à criação original; assim, reflete a perfeição da Época Dourada. Dado que constitui a própria fundação do cosmos e da vida, *mac at* pode ser conhecido separadamente por cada indivíduo. Em textos de diferentes origens e períodos, há declarações como as seguintes: “Incita o teu coração a conhecer *mac at*”; “Vou levar-te a conhecer a coisa de *mac at* no teu coração; que possas fazer o que é certo para ti!” Ou: “Fui um homem que amava *mac at* e odiava o pecado. Pois sabia que (o pecado) é uma abominação para Deus.” E, de facto, é Deus quem distribui o conhecimento necessário. Um príncipe é definido como “alguém que conhece a verdade (*mac at*) e a quem Deus ensina.” O autor de uma prece a Rá exclama: “Que possas dar-me *mac at* no meu coração!”

Encarnando *mac at*, o faraó constitui o exemplo paradigmático para todos os seus súbditos. Como o vizir Rekmiré o expressou: “É um deus aquele que nos faz viver pelos seus atos.” O trabalho do faraó assegura a estabilidade do cosmos e do Estado e, por conseguinte, a continuidade da vida. E, de facto, a cosmogonia é repetida todas as manhãs, quando o deus solar “repele” a serpente Apep, embora sem conseguir destruí-la; pois o caos (=escuridão original) representa a virtualidade; assim, é indestrutível. *A atividade política do faraó representa a façanha de Rá: também ele repele Apep; por outras palavras, garante que o mundo não regressa ao caos. Quando inimigos surgem na fronteira, são assimilados por Apep [o deus do caos primordial] e*

a vitória do faraó reproduzirá o triunfo de Rá [ênfase acrescentado].²⁶⁷

As ideias de reinado, criatividade e renovação obtêm um pendor diferente e mais sofisticado no mito central de Osíris, que serviu como base alternativa da teologia egípcia.

A história de Osíris e do seu filho *Hórus* é muito mais complexa, de certa maneira, do que o mito mesopotâmico da criação, ou do que a história de *Rá*, e descreve as interações entre os “elementos constituintes da experiência” de forma tremendamente comprimida. Osíris era um rei primevo, uma figura ancestral lendária, que governava sábia e justamente o Egito. O seu irmão malvado, *Seth* – que ele não compreendia²⁶⁸ – rebelou-se contra ele. A **Figura 23: A Batalha Entre Osíris e Seth no Domínio da Ordem** retrata este conflito como uma “guerra” no “domínio (celestial) da ordem”. Seth mata Osíris (isto é, envia-o para o submundo) e desmembra-lhe o corpo, para que nunca possa ser “encontrado”. A **Figura 24: A Descida Involuntária e a Desintegração de Osíris** retrata a “descida e desintegração involuntária” de Osíris e a sua quase “existência” no submundo do caos.

A morte de Osíris significa duas coisas importantes: (1) a tendência de uma ideia (estática) de governação, de um sistema de avaliação, ou de uma história em particular – por mais magnífica ou apropriada que inicialmente fosse – para se tornar cada vez mais irrelevante à medida que o tempo passa; e (2) os perigos que necessariamente assolam um estado que “esquece” ou recusa admitir a existência da divindade imortal do mal. Seth, irmão e oposto do rei, representa o “gêmeo hostil” ou “adversário” mítico que eternamente se opõe ao procedimento de encontro criativo com o desconhecido; significa, em termos alternativos, um padrão de adaptação caracterizado por oposição absoluta ao estabelecimento de ordem divina. Quando este princípio ganha controle – isto é, usurpa o trono –, o “rei legítimo” e o seu reinado encontram-se necessariamente condenados. Seth, e figuras como a dele – muitas vezes representadas em narrativa pela figura corrupta da “mão direita” ou do “conselheiro do rei outrora grande” – veem a existência humana com desdém. Tais figuras têm como única motivação proteger ou fazer avançar a sua própria posição na hierarquia do poder, mesmo quando a ordem prevalecente é claramente contraproducente. As suas ações aceleram necessariamente o procedimento da decomposição endêmica a todas as estruturas. Osíris,

embora grande, era profundamente ingênuo – cego, pelo menos, em relação à existência do mal “imortal”. Esta cegueira, e a imprudência resultante, causa (ou pelo menos apressa) a sua queda.

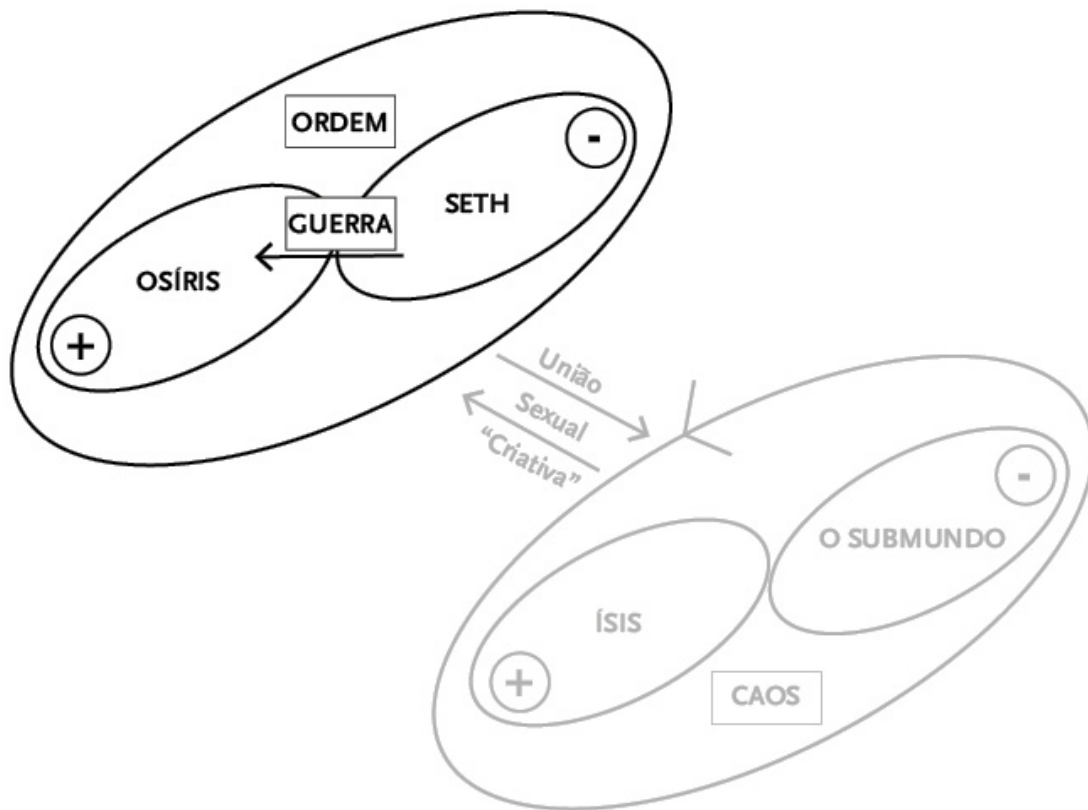


FIGURA 23: A Batalha Entre Osíris e Seth no Domínio da Ordem

Osíris tem uma mulher, como convém ao “rei da ordem”. Ísis, como contraparte mítica de Osíris, representa o aspeto positivo do desconhecido (como a *hierodula* no ritual mesopotâmico de Ano Novo). Ela possui grandes poderes mágicos, como seria de esperar, dado o seu estatuto. Reúne os pedaços dispersos de Osíris e engravida-se servindo-se do falo desmembrado dele. Esta história tem uma mensagem profunda: a degeneração do Estado ou domínio da ordem e o seu declínio para o caos servem meramente para frutificar esse domínio e deixá-lo “grávido”. No caos há grande potencial à espreita. Quando uma grande organização se desintegra, se desfaz em pedaços, os pedaços poderão ainda ser utilmente moldados, ou transformar-se, noutra coisa (quicá algo mais vital e ainda maior). Ísis dá assim à luz um filho, Hórus, que regressa ao seu legítimo reino para confrontar o tio malvado. Este processo encontra-se

esquemáticamente representado na **Figura 25: O Nascimento e Regresso de Hórus, Filho Divino da Ordem e do Caos.**

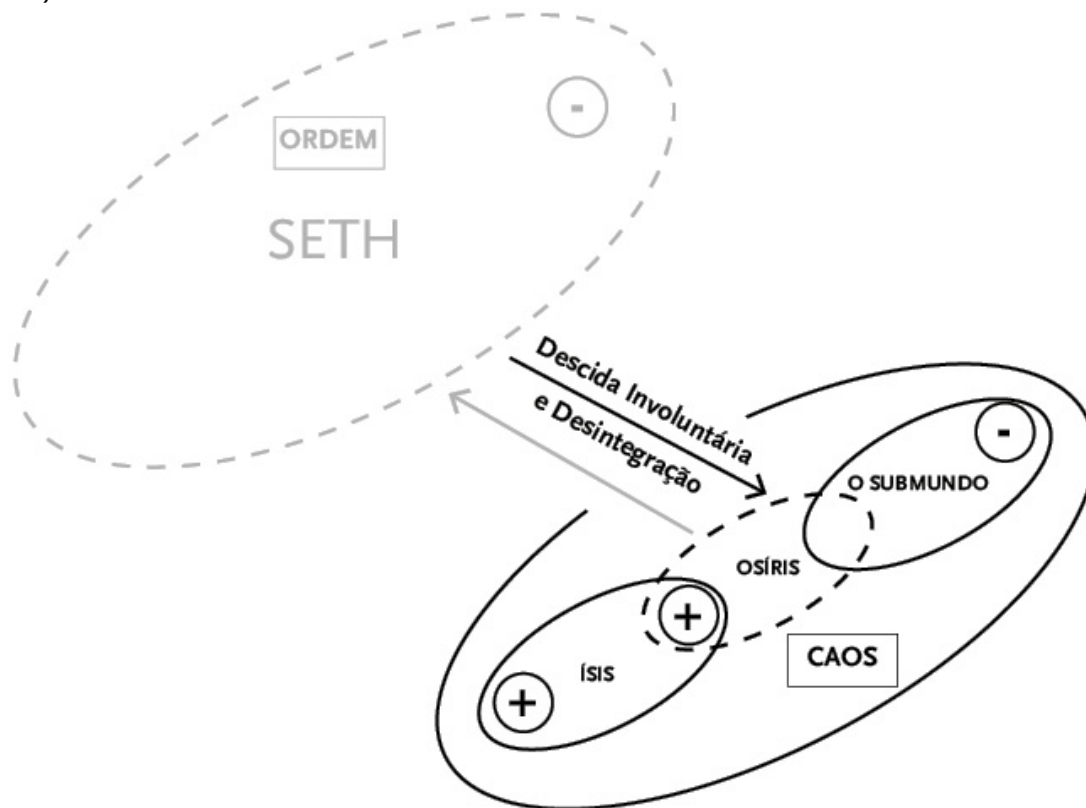


FIGURA 24: A Descida Involuntária e a Desintegração de Osíris

Hórus trava uma batalha árdua com Seth – já que é difícil superar as forças do mal – e perde um olho nesse procedimento. Mas Seth é derrotado; Hórus recupera o olho. A história poderia ficar-se por aqui, com a integridade narrativa intacta, com a ascensão do incólume e vitorioso Hórus ao trono. Contudo, Hórus faz o inesperado, descendo *voluntariamente* ao submundo para encontrar o pai (conforme retratado esquemáticamente na **Figura 26: Encontro Voluntário com o Submundo**). É a representação deste movimento – remanescente da ida voluntária de Marduk ao “submundo” de Tiamat – que constitui a contribuição genial e original da teologia egípcia.

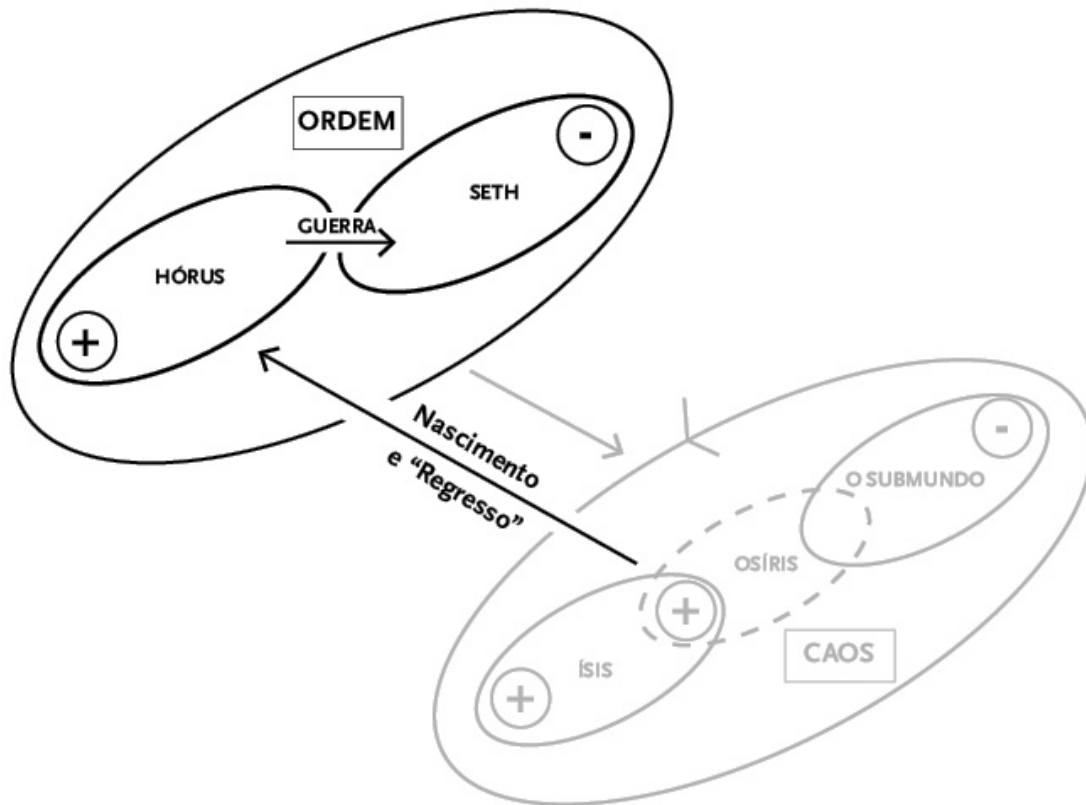


FIGURA 25: O Nascimento e Regresso de Hórus, Filho Divino da Ordem e do Caos

Hórus descobre Osíris, que se está num estado de torpor. Oferece o olho recuperado ao pai – para que Osíris possa ver, uma vez mais. Regressam, unidos e vitoriosos, e estabelecem um reino revivificado. O reino do “filho e do pai” é superior aos do pai ou do filho em separado, já que une a sabedoria do passado conquistada a custo (isto é, dos mortos), à capacidade adaptativa do presente (isto é, dos vivos). O (re)estabelecimento e melhoramento do domínio da ordem encontra-se esquematicamente representado na **Figura 27: Ascensão e Reintegração do Pai**.

Na história de Osíris, a senescência/morte do pai (representada como uma consequência da traição de Seth) é superada pelo filho mítico, o herói que (temporariamente) derrota o poder do mal e que rejuvenesce o pai. Marduk, o deus mesopotâmico supremo, é, por comparação, um herói simples: cria o mundo familiar a partir do desconhecido. Hórus, igualmente corajoso, é mais completo e mais sofisticado. Não consegue satisfazer-se com a sua própria ascensão, sentindo-se incompleto sem o pai. Por conseguinte, avança voluntariamente para o submundo, liberta as

forças desintegradas da tradição aí presas e torna-as parte de si mesmo. Este padrão de comportamento constitui uma elaboração do representado por Marduk – ou por *Rá*, o deus-sol egípcio.

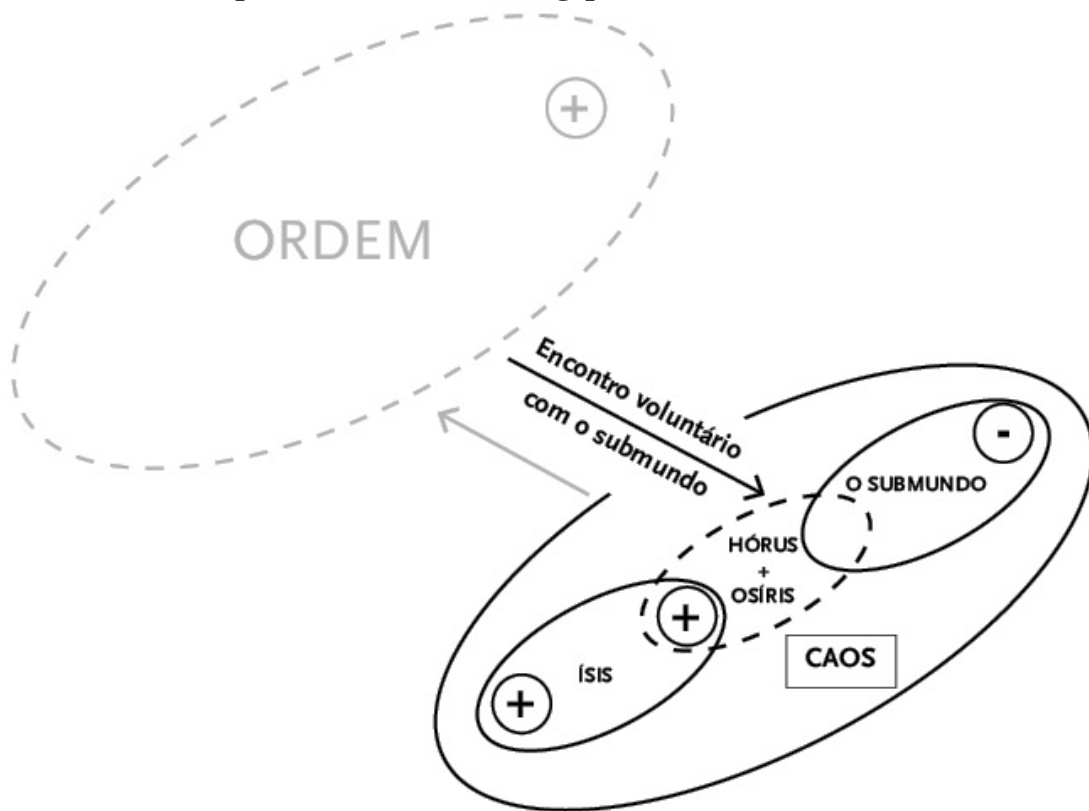


FIGURA 26: Encontro Voluntário com o Submundo

Marduk cria a ordem a partir do caos. Essa capacidade, que teoricamente se incorpora na forma do imperador mesopotâmico, confere à autoridade temporal o poder legítimo. A mesma ideia, substancialmente elaborada, aplica-se ao Egito. Osíris constitui o velho Estado, outrora grandioso, mas perigosamente anacrônico. Hórus comunga da essência da tradição (ele é filho de seu pai), mas é vivificado por uma infusão de “nova informação” (a sua mãe, afinal, é “o aspeto positivo do desconhecido”). Como uma versão atualizada do seu pai, é capaz de lidar com os problemas do presente (isto é, com o mal emergente representado pelo tio). Vitorioso contra o tio, permanece, não obstante, incompleto, já que o seu espírito jovem carece da sabedoria do passado. Assim, parte para o desconhecido, onde o pai repousa, “sem vida” – isto é, incompreendido; sem incorporação ou encarnação (em ação) no presente.

Hórus une-se ao pai e torna-se o governante ideal – a consciência da vida jovem atual, em conjunção com a sabedoria da tradição.

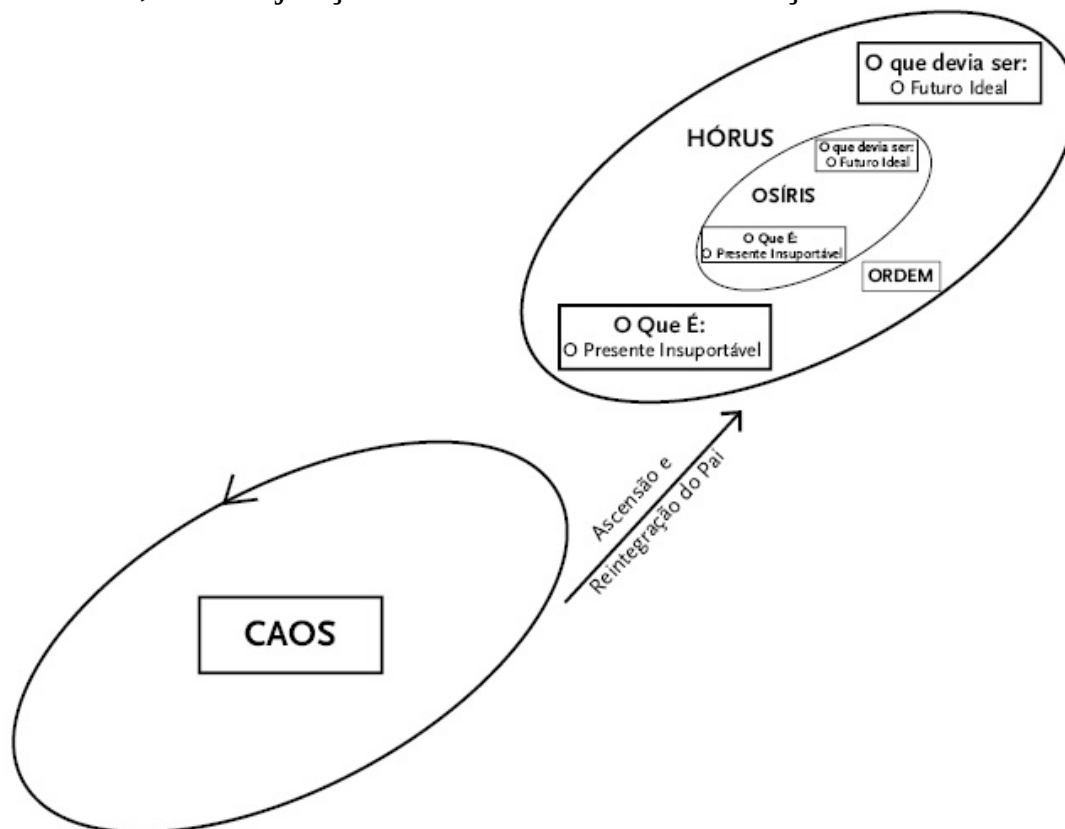


FIGURA 27: Ascensão e Reintegração do Pai

O faraó egípcio “morto” – isto é, o governante cuja morte precedeu a ascensão do atual faraó – foi assimilado (ocupou o mesmo espaço categórico que) Osíris. Isto significava que fora considerado equivalente ao “espírito que fundou o Estado” – o deus-criador arquetípico ou antepassado lendário cujas ações corajosas tinham significado cosmogónico. O governante atual (cujo poder dependia em grande parte das tradições dos seus predecessores, modificadas quando necessário) era encarado como equivalente a Hórus e a Rá, o deus-sol. O faraó governante era, portanto, o poder que gerava ordem a partir do caos (como Rá) e o poder que rejuvenescia a ordem, depois de esta ter degenerado para um autoritarismo mecanizado ou uma tradição demasiado rígida (e cega). Para mais, contudo, ele *era o Osíris rejuvenescido* (que era o “faraó morto”) – pelo que era tradição, com visão. A sofisticação desta ideia de liderança conceituada – poder criativo, poder regenerativo e tradição revivificada – não pode ser vista senão como impressionante. É também de tremendo

interesse histórico e relevância moderna que os Egípcios tenham passado cada vez mais a encarar Osíris-Hórus como um exemplar não só do faraó, *mas de todos os indivíduos do reino*. Eliade declara, em relação à prática funerária egípcia mais tardia:

Os textos antigamente inscritos nas paredes das câmaras ocultas das pirâmides erigidas para os faraós encontram-se agora reproduzidos nos caixões da nobreza e até de pessoas totalmente desprovidas de privilégios. Osíris torna-se o modelo de todos aqueles que esperam conquistar a morte. Um *Texto de Caixão* proclama: “És agora o filho de um rei, um príncipe, enquanto o teu coração (*i.e.*, espírito) estiver contigo.” Seguindo o exemplo de Osíris, e com a sua ajuda, os mortos são capazes de se transformar em “almas”, ou seja, em seres espirituais perfeitamente integrados e, assim, indestrutíveis. Assassinado e desmembrado, Osíris foi “reconstituído” por Ísis e reanimado por Hórus. Desta forma inaugurou um novo modo de existência: de uma sombra sem poder, tornou-se uma “pessoa” que “sabe”, um ser espiritual devidamente iniciado. [269](#)

Este desenvolvimento também pode ser encarado como uma ilustração da psicologização, abstração e internalização cada vez maiores da ideação religiosa: nas primeiras fases da representação, as divindades são vistas como pluralistas e como membros individualistas e divisórios de uma comunidade supraceleste (ou seja, transpessoal e imortal). Mais tarde, são integradas numa hierarquia, à medida que a cultura se torna mais integrada, mais certa quanto à avaliação relativa e à virtude moral – e um único deus, com uma multitude de características relacionadas, passa a dominar. *O desenvolvimento do monoteísmo constitui assim um paralelo da integração moral intrapsíquica e intracultural.* À medida que o cidadão médio se identifica mais e mais claramente com este padrão monoteísta, integrado, a sua natureza externa, como atributo dos deuses, recua. Torna-se mais claramente um atributo do ser humano individual e mais como o que conceberíamos como um traço psicológico. O aspeto subjetivo do deus – a sua qualidade intrapsíquica – torna-se mais evidente, pelo menos para as intuições mais sofisticadas, e a possibilidade de “relação pessoal” com a divindade emerge como perspetiva ao nível conceptual de análise. O processo está apenas a começar, em abstração, na

Mesopotâmia e no Egito; os Antigos Israelitas concretizam-no mais claramente, com um efeito potente e duradouro. Não parece irrazoável encarar este desenvolvimento como precursor da revolução cristã – que garantiu a cada indivíduo o estatuto de “filho de deus” – e como implicitamente semelhante à nossa noção moderna dos “direitos humanos” intrínsecos.

O faraó egípcio, tal como o rei mesopotâmico, servia como encarnação material do procedimento que separa a ordem do caos; em simultâneo, o faraó/rei incorporava literalmente o Estado. Por fim, o faraó/rei era o rejuvenescedor do seu “pai”. O faraó/rei “ideal” era, pois, o processo explorador que dava azo ao Estado, ao próprio Estado, e o processo revivificador (de exploração) que atualizava o Estado quando este corria o risco de uma ossificação demasiado conservadora. Esta conceptualização tremendamente complexa e sofisticada aumenta de amplitude e profundidade com a consideração do seu elemento psicológico. O Estado não é meramente cultural; é também “espiritual”. À medida que o costume e a tradição se estabelecem, fica inculcado em cada indivíduo e torna-se parte da sua estrutura intrapsíquica. O Estado é, por conseguinte, personalidade e organização social, simultaneamente – personalidade e ordem social unidas no esforço de afugentar o terror do caos (ou, melhor ainda, unidas no esforço de criar algo positivamente útil a partir dele). Isto significa que o herói/rei que estabelece, incorpora e atualiza o mundo social é também a mesma força que estabelece, incorpora e atualiza o mundo intrapsíquico, a *personalidade* – e que um ato de atualização não pode necessária ou razoavelmente ser distinguido do outro. Ao “melhorar” o mundo, o herói melhora-se a si mesmo; ao melhorar-se, dá o exemplo ao mundo.

De início, a “personalidade do Estado” era de facto um modelo humano ritual (um herói) a observar e imitar (uma entidade representada em padrão comportamental); depois uma história acerca de tais modelos rituais (uma entidade representada em imaginação) e, finalmente – e só muito mais tarde – uma construção abstrata de regras a descrever explicitamente os direitos e as responsabilidades da cidadania – (uma entidade de palavras, o “corpo” da lei). Esta construção cada vez mais abstrata e detalhada desenvolve-se de imitação até representação abstrata, e abarca regras e esquemas de interpretações úteis para manter a

estabilidade da interação interpessoal. O estabelecimento destas regras e esquemas dá sentido determinado à experiência humana, proporcionando previsibilidade a todas as situações sociais (a todas as coisas interpessoalmente encontradas). O mesmo pode dizer-se da perspectiva psicológica. É a incorporação da “personalidade do Estado” dominada pela figura do herói que traz ordem à comunidade interior da necessidade e do desejo, ao caos generativo da alma.

Marduk, o herói/divindade da cultura mesopotâmica, representa a capacidade do procedimento de exploração de gerar o mundo da experiência; os deuses egípcios Hórus-Osíris representam a versão alargada dessa capacidade, que significa não só geração do mundo a partir do desconhecido, mas transformação do papel de adaptação que constitui o conhecido, quando tal transformação se torna necessária.

Por vezes, a adaptação é meramente um ajuste dos meios a um fim. Mais raramente, mas também necessariamente, a adaptação é reconceptualização “do que se conhece” (presente insuportável, futuro desejável e meios para o atingir) porque o que se conhece é desatualizado e, conseqüentemente, letal. É a soma destes procedimentos que se manifesta na tradição judaico-cristã como o mítico Verbo de Deus (e que é incorporada em Cristo, o herói da cultura cristã). Esta é a força que gera sujeito e objeto a partir do caos primordial (e, conseqüentemente, que “antecede” a existência de ambos); a força que cria a tradição que torna possível a existência vulnerável, perante constante ameaça mortal; e a força que atualiza a tradição protetiva quando esta se torna insustentável e tirânica devido à sua idade.

Os mitos sumérios e egípcios retratam ideias de tremenda complexidade, em forma ritual, dramática e imagística. Esta forma não é mistificação propositada, mas a maneira como as ideias surgem, antes de se desenvolverem o suficiente para serem explicitamente compreensíveis. Representámos e formulámos provisoriamente modelos completos, “impressionistas” do mundo da experiência (que foi o mundo que sempre tivemos de compreender) muito antes de os “conteúdos” de tais modelos poderem ser compreendidos da maneira como atualmente entendemos a compreensão.

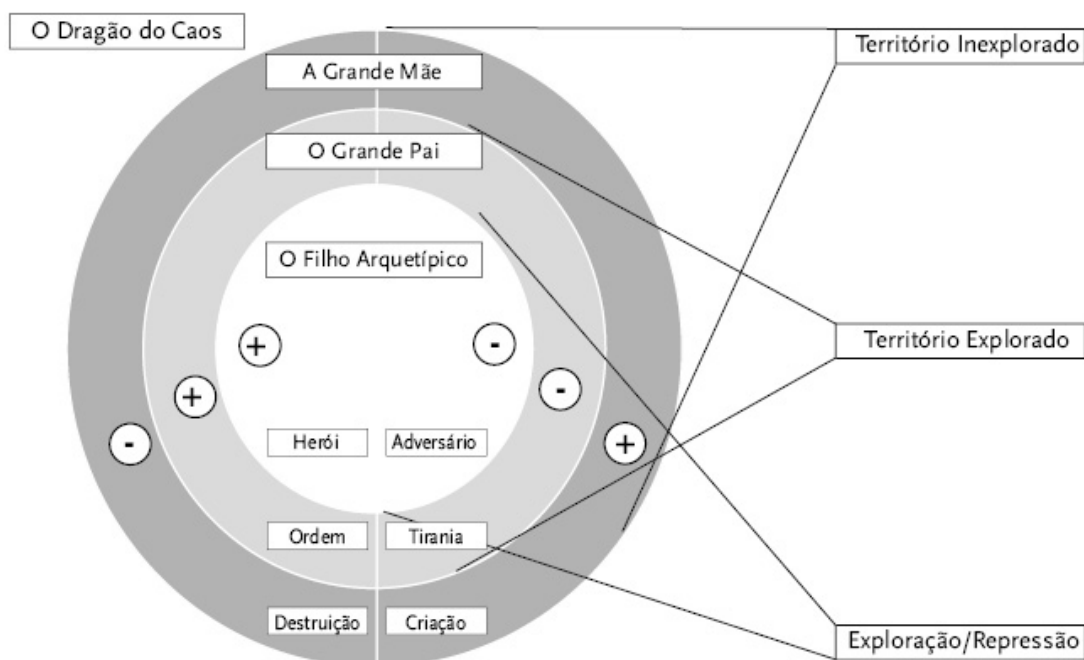


FIGURA 28: Os Elementos Constituintes da Experiência como Personalidade, Território e Procedimento

Uma breve análise das teologias suméria e egípcia e da relação entre estas teologias e a ação política elucidou substancialmente a forma como muitas das nossas ideias modernas mais importantes se desenvolveram (o que significam realmente essas ideias). Tal compreensão, derivada de dois ou três exemplos específicos, pode ser mais aprofundada através de uma discussão mais geral. Assim, desviemos a nossa atenção da análise de histórias completas – que têm em sua vantagem uma natureza mais interessante – para a descrição detalhada das personagens mitológicas cujas essência e interações constituem o mundo. A totalidade do mundo, que inclui o significado de coisas vivenciadas, bem como as coisas em si mesmas, é composta pelo que foi explorado e tornado familiar; por aquilo que há ainda que encontrar e, logo, é imprevisível; e pelo procedimento que medeia entre um e outro. Há que considerar ainda um elemento final: o estado de ser que inclui ou antecede a divisão de tudo nestes três elementos constituintes. Este estado pode ser encarado como a verdadeira fonte de todas as coisas, sujeitos e objetos – o antepassado único e o destino final de tudo. O “mundo da experiência” mitológico completo é esquematicamente representado na **Figura 28: Os Elementos Constituintes da**

Experiência como Personalidade, Território e Procedimento. A nossa discussão voltar-se-á primeiro para a natureza diversa das representações do estado original e indiferenciado (a condição do caos primordial) e depois para uma descrição mais elaborada dos seus “filhos” – os pais divinos, natureza e cultura, e o filho divino, simultaneamente criança, criador primário e eterno adversário.

O Dragão do Caos Primordial

A fonte das coisas é o ilimitado. De onde surgem, necessariamente terão também de regressar. Pois penitenciam-se e compensam-se umas às outras pela injustiça na ordem do tempo. [270](#)

Pode parece fútil especular acerca da natureza daquilo que existia antes de qualquer experiência, ou daquilo que ainda não foi explorado. Fútil ou não, tal especulação tem ocupado uma boa porção do tempo do ser humano, enquanto este tenta compreender o mistério da sua emergência e do mundo que deu por si a ocupar. Parece impossível determinar o que *é* que foi antes de qualquer coisa ter sido; o mito tenta essa tarefa, apesar da sua impossibilidade. Fá-lo usando a ferramenta da metáfora. As declarações metafóricas do mito funcionam porque coisas conhecidas ou parcialmente conhecidas partilham inevitavelmente características importantes com coisas mais exaustivamente investigadas, compreendidas e familiares. Dois ou mais objetos ou situações ocupam o mesmo espaço mitológico ou categórico, portanto, porque partilham uma forma, função ou capacidade similar de induzir afeto e instigar comportamento. Uma raiz de mandrágora, por exemplo, tem a natureza de um homem, em termos simbólicos, tão-só porque tem a *forma* de um homem; Marte é um planeta guerreiro por ser vermelho, e o vermelho, a cor do sangue, estar indelevelmente associado à agressão; o metal mercúrio (e o “espírito” que o habita) é semelhante à água do mar porque ambos podem servir como solventes ou agentes de transformação; a escuridão e o animal da floresta são o mesmo porque ambos são desconhecidos – porque ambos inibem comportamento vigente, quando surgem; porque ambos inspiram *medo*. A metáfora liga uma coisa a outra, uma situação a outra, concentrando-se nas características fenomenológicas, afetivas, funcionais e motivacionais que situações ligadas entre si partilham. Através de tal ligação, o que de

outra forma permaneceria inteiramente misterioso pode começar a ser compreendido.

Mitos da origem representam metaforicamente a natureza do potencial infinito que caracterizava o ser antes dos primórdios da experiência. Esta construção simbólica geral assume muitas formas particulares, podendo dizer-se que cada uma constitui uma tentativa parcial de representar o total irrepresentável. Estas formas particulares variam em natureza, de específica e concreta e geral e abstrata, e o seu desenvolvimento é influenciado pelas condições ambientais e culturais obtidas aquando da sua emergência. O procedimento de representação metafórica proporciona uma ponte – uma ponte cada vez mais comunicável – entre aquilo que pode ser diretamente explorado, vivido e “compreendido”, e aquilo que permanece eternamente desconhecido.

Símbolos míticos do caos do início são figuras imaginativas, cujo propósito é representação de uma totalidade paradoxal, um “estado” (o que já é dizer algo demasiado determinado) autocontido, uniforme e completo, onde tudo o que agora é distinto reside em união: um estado onde ser e não-ser, início e fim, matéria e energia, espírito e corpo, consciência e inconsciência, feminidade e masculinidade, dia e noite se mantêm compostos, antes da sua discriminação em elementos separáveis da experiência. Neste “estado”, todos os pares concebíveis de forças opostas e contraditórias existem juntos, no seio do amplexo abrangente de um Deus onisciente, onnipresente, onipotente e absolutamente misterioso. Esta pré-condição “paradisíaca”, a que nada falta, caracterizada por uma completude absoluta, existe em contraposição ao mundo profano, imperfeito e parcial, insuportavelmente suspenso no tempo e no espaço; rodeia esse mundo por completo, tal como a noite rodeia o dia, incluindo o começo das coisas, o manancial de tudo e, similarmente, o lugar de repouso e destino final de tudo. William James recorreu à poesia para a sua tentativa de conceptualizar este “lugar”:

Não há palavreado que o defina, pois o palavreado é outro,
Incoerente, coerente – o mesmo.

E desvanece-se! E é infinito! E é infinito! [...]

Não vês a diferença, não vês a identidade?

Opostos constantes unidos!

O mesmo eu a dizer-te que escrevas e não escrevas!

Extremo – extremo, extremo! [...]
Alguma coisa, e outra coisa que não essa!
Inebriamento, e algo que não inebriamento.
Cada tentativa de melhorar – cada tentativa de mudar
– é uma...
Desvanece-se para sempre e sempre à medida que
avançamos.²⁷¹

Este estado – “a totalidade de todas as coisas” – pode ser encarado como o mundo objetivo, na ausência do sujeito, embora esta conceptualização seja demasiado restrita, já que o caos primordial também contém aquilo que desenvolve para o sujeito, quando é diferenciado. O que pode ser visto como o ponto de vista objetivo padrão predica-se na ideia de as “coisas”, tal como são percebidas, existirem independentemente de quem as perceba. De uma determinada perspetiva, isso é verdade. As coisas têm uma natureza que parece independente da vontade subjetiva e seguem as suas próprias leis de ser e desenvolvimento – apesar dos nossos desejos. No entanto, a tarefa de determinar o que uma coisa é na ausência do sujeito é muito mais difícil do que possa imaginar-se inicialmente. Não há dúvida de que – como temos visto – o *valor* de um objeto pode mudar com alterações no quadro de referência. Parece ser verdade, contudo, que o que um *objeto* é “por si só” também está sujeito a tal mudança. Qualquer objeto – uma mesa, por exemplo – existe *como mesa* porque é apreendido apenas de uma maneira muito limitada e restringida. Uma coisa é uma mesa a um nível particular e isolado de análise, especificado pela natureza do observador. Na ausência deste observador, poder-nos-emos perguntar, o que estará a ser apreendido? Será o nível adequado de análise e especificação subatômico, atômico ou molecular (ou os três em simultâneo)? Deverá a mesa ser considerada um elemento indistinguível da terra sobre a qual repousa, ou do sistema solar, que contém a terra, ou da própria galáxia? Obtém-se o mesmo problema a partir da perspetiva da temporalidade. O que agora é mesa foi em tempos árvore; antes disso, terra – antes, rocha; antes, estrela. O que é agora mesa também tem uma história de desenvolvimento igualmente complexa e prolongada pela “frente”; será, talvez, cinzas, depois terra, e depois – num futuro suficientemente longínquo – de novo parte do Sol (quando o Sol finalmente se reapoderar da Terra). A mesa é o que “é” apenas numa

extensão muito exígua de resolução espacial e temporal (a extensão que, precisamente, caracteriza a nossa consciência). Assim, o que é a mesa enquanto “objeto independente” –, ou seja, “livre” das restrições que caracterizam o ponto de vista humano evidentemente limitado? O que é que pode ser conceptualizado a todos os níveis espaciais e temporais de análise em simultâneo? Será que a “existência” da coisa inclui as suas interações com tudo aquilo que influencia, e que a influencia, gravitacional e eletromagneticamente? Será essa coisa tudo o que alguma vez foi, tudo o que é e tudo o que será, tudo ao mesmo tempo? E onde se encontram os seus limites? Como pode ser distinguida de outras coisas? E, sem essa distinção, de que forma se pode dizer que exista?

Pergunta: o que é um objeto, na ausência de um quadro de referência?
Resposta: é tudo o que é concebível, de uma vez – é algo que constitui a união de todos os opostos atualmente discrimináveis (e algo que não pode, por conseguinte, ser facilmente distinguido do que quer que seja).

Não digo que não haja “coisas” – isso, claro, seria um patete absurdo. Também é completamente aparente que as coisas que apreendemos seguem regras – o cosmos tal como o vivenciamos é ordeira e racionalmente compreensível. O que afirmo é que as coisas “objetivas” são na verdade o produto de uma interação entre o que quer que constitua a nossa consciência limitada e o que quer que constitua o “pano de fundo” ilimitado que compõe o mundo, na ausência de um sujeito. Esta é uma posição influenciada pela mitologia – em particular, pelos mitos da criação.

Mitos arcaicos que descrevem a derradeira origem preocupam-se com a representação da fonte, não de *objetos*, no sentido moderno, mas de *sujeitos e da experiência desses sujeitos* (parte dos quais pode ser vista como objetos). Tais mitos, tipicamente, descrevem a génese do mundo da experiência relacionando a existência de um deus primordial, retratando a divisão deste deus nos pais do mundo e detalhando a separação desses pais pelo seu “filho”. Esta é a divisão da serpente do caos, hermafrodita, abrangente, que se devora e nutre a si mesma, em terra/matéria e céu/espírito, e a subsequente discriminação das “forças primordiais opostas” em aspetos identificáveis do ser. O mito indo-europeu de *Indra* e *Vritra* proporciona um exemplo representativo:

O mito central de Indra, que é, para mais, o mito mais importante do *Rig Veda*, narra a sua batalha vitoriosa contra Vritra, o dragão gigantesco que continha as águas no “vazio das montanhas”. Fortalecido por *soma*, Indra subjuga a serpente com o seu *vajra* (“relâmpago”), a arma forjada por Tvashtri, abre-lhe a cabeça e liberta as águas, que vertem para o mar “como vacas em direção aos seus bezerros”. (RV 1.32)

A batalha de um deus contra um monstro ofídio ou marinho é bem conhecida como tema mitológico mundialmente disseminado. Precisamos apenas de recordar o confronto entre Rá e Apep, entre o deus sumério Ninurta e Asag, entre Marduk e Tiamat, entre o deus hitita da tempestade e a serpente Illuyankas, entre Zeus e Tifão, entre o herói iraniano Thaëtona e o dragão de três cabeças Azhi-dahâka. Em certos casos (Marduk-Tiamat, por exemplo), a vitória do deus constitui a condição preliminar para a cosmogonia. Noutros casos, o que está em causa é a inauguração de uma nova era ou o estabelecimento de uma nova soberania (cf. Zeus-Tifão, Baal-Yam). Em suma, é pela aniquilação de um monstro ofídio – símbolo do virtual, do “caos”, mas também do “autóctone” – que uma nova “situação” cósmica ou institucional ganha existência. Uma qualidade característica comum a todos estes mitos é o susto, ou uma primeira derrota, do defensor (Marduk e Rá hesitam antes de combaterem; no início, a serpente Illyunakas consegue mutilar o deus; Tifão consegue cortar e arrastar os tendões de Zeus). Segundo o *Śatapatha Bráhmaṇa* (1.6.3-17), Indra, ao ver Vritra pela primeira vez, foge para tão longe quanto possível, e o Mārkaṇḍeya Purāṇa descreve-o como “doente de medo” e desejoso de paz.²⁷²

Não seria profícuo demorarmo-nos sobre as interpretações naturalistas deste mito; a vitória sobre Vritra tem sido interpretada ou como chuva trazida por uma tempestade, ou como a libertação da água das montanhas (Oldenberg) ou como os triunfos do sol sobre o frio que havia “aprisionado” as águas, congelando-as (Hillebrandt). Certamente, elementos naturalistas estão presentes, já que o mito é multivalente; a vitória de Indra é

equivalente, entre outras coisas, ao triunfo da vida sobre a esterilidade e a morte que resultam da imobilização das águas por Vritra. Porém, a estrutura do mito é cosmogônica. Em *Rig Ved* 1.33.4 diz-se que, com a sua vitória, o deus criou o Sol, o Céu e a Aurora. Segundo outro hino (RV 10.113.4-6), Indra, assim que nasceu, separou o Céu da Terra, fixou a abóbada celestial e, lançando o *vajra*, destruiu Vritra, que mantinha as águas cativas na escuridão. Agora, Céu e Terra são os pais dos deuses (1.185.6); Indra é o mais jovem (3.38.1) e também o último deus a nascer, pois pôs fim à hierogamia [união mística] entre o Céu e a Terra: “Pela sua força, separou estes dois mundos, Céu e Terra, e fez o Sol brilhar.” (8.3.6) Depois deste feito demiúrgico, Indra nomeou Varuna cosmocriador e guardião de *Rta* (que tinha permanecido oculto no mundo inferior; 1.62.1) [...]

Há outros tipos de cosmogonias indianas que explicam a criação do mundo a partir de uma *materia prima*. Este não é o caso do mito que acabamos de sumarizar, pois aqui já existia um certo tipo de “mundo”. Pois o Céu e a Terra estavam formados e tinham originado os deuses. Indra apenas separou os pais cósmicos e, lançando a *vajra* a Vritra, pôs fim à imobilidade, ou até “virtualidade”, simbolizada pelo modo de ser do dragão. [Indra depara-se com Vritra “não dividido, não desperto, mergulhado no mais profundo dos sonhos, deitado”. (RV 4.19.3)] Segundo certas tradições, o “criador” dos deuses, Tvashtri, cujo papel não é claro no *Rig Veda*, tinha construído uma casa para si e criado Vritra como uma espécie de telhado, mas também paredes, para a sua habitação. Dentro desta residência, rodeada por Vritra, existiam o Céu, a Terra e as Águas. Indra separa-se desta mónada primordial quebrando a “resistência” e inércia de Vritra. Por outras palavras, o mundo e a vida não poderiam nascer exceto através da aniquilação de um Ser amorfo. Em inúmeras variantes, este mito encontra-se bastante disseminado.²⁷³

A serpente-deus teriomórfica primordial é *potencial* infinito; é o que qualquer ser é antes da emergência da capacidade de experiência. Este

potencial tem sido representado (mais comumente) como o dragão que se devora a si mesmo, porque esta imagem (retratada na **Figura 29: O Oroboro – Dragão Pré-cosmogónico do Caos**²⁷⁴ simboliza adequadamente a união de opostos incomensuráveis. O oroboro é simultaneamente representante de dois elementos primordiais antitéticos. Como serpente, o oroboro é uma criatura do solo, da *matéria*; como pássaro (animal alado), é uma criatura do ar, do céu, *espírito*. Simboliza a união do *conhecido* (associado com espírito) e *desconhecido* (associado com matéria), explorado e inexplorado; simboliza a justaposição dos princípios “masculinos” da segurança, tirania e ordem com os princípios “femininos” da escuridão, dissolução, criatividade e caos. Para mais, como serpente, o oroboro tem a capacidade de descartar a pele – de “renascer”. Assim, também representa a possibilidade de transformação e é um símbolo do *conhecedor*, capaz de transformar o caos em ordem e a ordem em caos. O oroboro representa, ou contém, tudo o que ainda não foi encontrado, antes da sua diferenciação como consequência de exploração ativa e classificação. É a fonte de toda a informação que constitui o mundo determinado da experiência e é, em simultâneo, o local de nascimento do sujeito que experiencia.

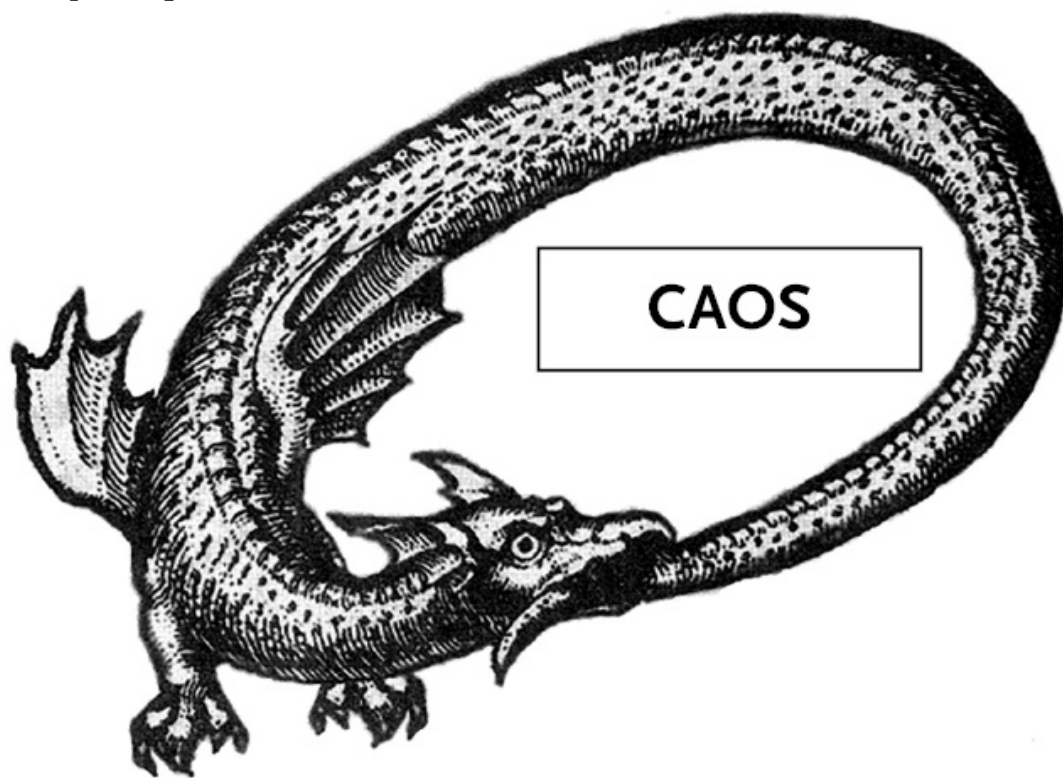


FIGURA 29: O Oroboro – Dragão Pré-cosmogónico do Caos

O oroboro é uma coisa, tal como tudo o que ainda não foi explorado é uma coisa; existe em todo o lado e a toda a hora. É completamente autocontido, completamente autorreferencial: alimenta-se, fertiliza-se e devora-se a si mesmo. Une o início e o fim, o ser e o tornar-se, no círculo interminável da sua existência. Serve como símbolo da base da própria realidade. É o “conjunto de todas as coisas que ainda não são coisas”, a origem primária e derradeiro ponto de regresso de todos os objetos discrimináveis e todos os sujeitos independentes. Serve como progenitor de tudo o que conhecemos, de tudo o que não conhecemos e do espírito que constitui a nossa capacidade de saber e não saber. É o mistério que constantemente emerge quando soluções a velhos problemas causam novos problemas; é o mar do caos em torno da ilha humana do conhecimento – e a fonte desse conhecimento, também. É toda a nova experiência gerada pelo tempo, que incessantemente opera para transformar o temporariamente previsível de novo no desconhecido. Tem servido a humanidade como o mais ubíquo e potente dos deuses primordiais:

Este é o antigo símbolo egípcio do qual se diz: *Draco interfecit se ipsum, maritat se ipsum, impraegnata se ipsum*. Aniquila, desposa e emprenha-se a si mesmo. É homem e mulher, gera e concebe, devora e dá à luz, ativo e passivo, acima e abaixo, em simultâneo.

Como Serpente Celestial, o oroboro era conhecido na Babilónia Antiga; em tempos posteriores, na mesma área, foi muitas vezes representado pelos Mandeístas; Macróbio atribuiu-lhe a origem aos Fenícios. É o arquétipo do *εντοπαν*, o Único, aparecendo como Leviatã e como Aion, como Oceano e também como Ser Primário que diz “Eu sou Alfa e Ómega”. Como o Kneph da Antiguidade, é a Serpente Primária, a “divindade mais antiga do mundo pré-histórico”. O oroboro pode ser encontrado na Revelação de São João e entre os gnósticos, bem como entre os sincretistas romanos; há imagens suas nas pinturas de areia dos índios navajos e em Giotto; encontra-se no Egito, em África, no México e na Índia, entre os ciganos como amuleto e nos textos alquímicos. [275](#)

O oroboro é Tiamat, o dragão que habita as profundezas, transformado por Marduk no mundo; Apep, a serpente que todas as noites devora o sol; e Raab, o leviatã, aniquilado por Jeová no decurso da criação do cosmos:

Poderás tirar com anzol o leviatã, ou ligarás a sua língua com uma corda?

Podes pôr um anzol no seu nariz, ou com um gancho furar a sua queixada?

Porventura multiplicará as súplicas para contigo, ou brandamente falará?

Fará ele aliança contigo, ou o tomarás tu por servo para sempre? Brincarás com ele, como se fora um passarinho, ou o prenderás para as tuas filhas?

Os teus companheiros farão dele um banquete, ou o repartirão entre os negociantes?

Encherás a sua pele de ganchos, ou a sua cabeça com arpões de pescadores?

Põe a tua mão sobre ele, lembra-te da peleja, e nunca mais tal intentarás.

Eis que é vã a esperança de apanhá-lo; pois não será o homem derrubado só ao vê-lo?

Ninguém há tão atrevido, que a despertá-lo se atreva; quem, pois, é aquele que ousa erguer-se diante de mim?

Quem primeiro me deu, para que eu haja de retribuir-lhe? Pois o que está debaixo de todos os céus é meu.

Não me calarei a respeito dos seus membros, nem da sua grande força, nem a graça da sua compostura.

Quem descobrirá a face da sua roupa? Quem entrará na sua couraça dobrada?

Quem abrirá as portas do seu rosto? Pois ao redor dos seus dentes está o terror.

As suas fortes escamas são o seu orgulho, cada uma fechada como com selo apertado.

Uma à outra se chega tão perto, que nem o ar passa por entre elas.

Umas às outras se ligam; tanto aderem entre si, que não se podem separar.

Cada um dos seus espirros faz resplandecer a luz, e os seus olhos são como as pálpebras da alva.

Da sua boca saem tochas; faíscas de fogo saltam dela.

Das suas narinas procede fumaça, como de uma panela fervente, ou de uma grande caldeira.

O seu hálito faz incender os carvões; e da sua boca sai chama.

No seu pescoço reside a força; diante dele até a tristeza salta de prazer.

Os músculos da sua carne estão pegados entre si; cada um está firme nele, e nenhum se move.

O seu coração é firme como uma pedra e firme como a mó de baixo.

Levantando-se ele, tremem os valentes; em razão dos seus abalos se purificam.

Se alguém lhe tocar com a espada, essa não poderá penetrar, nem lança, dardo ou flecha.

Ele considera o ferro como palha, e o cobre como pau podre.

A seta o não fará fugir; as pedras das fundas se lhe tornam em restolho.

As pedras atiradas são para ele como arestas, e ri-se do brandir da lança;

Debaixo de si tem conchas pontiagudas; estende-se sobre coisas pontiagudas como na lama.

As profundezas faz ferver, como uma panela; torna o mar como uma vasilha de unguento.

Após si deixa uma vereda luminosa; parece o abismo tornado em brancura de cãs.

Na terra não há coisa que se lhe possa comparar, pois foi feito para estar sem pavor.

Ele vê tudo que é alto; é rei sobre todos os filhos da soberba.

(Job 41:1-34)

O oroboro é o que existe como potencial puro e não qualificado, anterior à manifestação de tal potencial, na experiência do sujeito limitado; é a possibilidade infinita de súbita imprevisibilidade drástica que se mantém presente mesmo nos objetos (coisas, outras pessoas, nós próprios) mais meticulosamente explorados e familiares. Esta imprevisibilidade não é

mera possibilidade ou potencial material; é também sentido. O domínio do caos – que é onde o que fazer ainda não foi especificado – é um “lugar” caracterizado pela presença de emoções potentes, desencorajamento, depressão, medo, desenraizamento, perda e desorientação. É o aspecto afetivo do caos que constitui o que é mais claramente conhecido acerca do caos. É “escuridão, seca, a suspensão de normas e morte”²⁷⁶. É o terror da escuridão da noite, que se enche de demónios da imaginação e, no entanto, exerce um fascínio extraordinário; é o fogo que reduz magicamente uma coisa determinada a outra; é o horror e a curiosidade gerados pelo estranho e pelo forasteiro.

O oroboro – a matriz primordial – contém uma forma “embrionária” de tudo o que pode, em princípio, ser vivenciado e da coisa que executa a experiência. A grande serpente (a matriz) é consequentemente a consciência – *espírito*, antes de se manifestar – e matéria, antes de esta ser separada do espírito. Esta grande ideia mitológica encontra eco em certas teorias modernas do desenvolvimento do sujeito; em particular, entre as que se intitulam *construtivistas*. O famoso psicólogo suíço do desenvolvimento Jean Piaget afirmava, por exemplo, que o sujeito que experimenta se constrói na primeira infância, como consequência da sua atividade de exploração²⁷⁷. Age, e observa-se a agir; depois imita a ação, formando uma representação primordial de si mesmo – mais tarde, formula um modelo mais abstrato das suas próprias ações. *Assim o sujeito é criado a partir de informação gerada no decurso de atividade de exploração*. Contemporaneamente, o mundo ganha forma:

Fizeste em pedaços as cabeças do leviatã, e o deste por mantimento aos habitantes do deserto.

Fendeste a fonte e o ribeiro; secaste os rios impetuosos.

Teu é o dia e tua é a noite; preparaste a luz e o sol.

Estabeleceste todos os limites da terra; verão e inverno, tu os formaste.

(Salmos 74:14-17)

As ações têm consequências. As consequências das ações constituem o mundo – o mundo familiar, quando são previsíveis; o mundo do inesperado, quando não são.

O estado da origem tem a sua representação mais abstrata como um círculo, a mais perfeita das formas geométricas, ou como uma esfera, sem

início ou fim, simétrica em todos os eixos. Platão, em *Timeu*, descreveu a fonte primária como a roda, existente no início²⁷⁸. No Oriente, o mundo e o seu sentido surgem da interação circular e da união do *yang* luminoso, espiritual, masculino, e do *yin* escuro, material, feminino²⁷⁹. Segundo os adeptos da alquimia medieval, objetos discerníveis de experiência (e os sujeitos que os vivenciavam) emergiam do caos redondo, que era um recipiente esférico do elemento primordial²⁸⁰. O Deus do islamismo, do judaísmo e do cristianismo, “o Alfa e o Ómega, o Primeiro e o Último, o Princípio e o Fim” (Apocalipse 22:13), coloca-se fora ou para lá de mudanças terrenas, e une os opostos temporais com o grande círculo do seu ser. A assimilação da origem a um círculo encontra eco narrativo em mitos que descrevem o céu como o fim ao qual a vida é, ou devia ser, devotada (pelo menos, da perspectiva da “alma imortal”). O Reino de Deus, prometido por Cristo, é na verdade o restabelecimento do Paraíso (embora seja um Paraíso caracterizado pela reconciliação de forças opostas, e não dissolução regressiva a uma unidade pré-consciente). Tal restabelecimento fecha o círculo do ser temporal.

O estado orobórico inicial é o “lugar” onde todas as coisas estavam (estarão) unidas; o grande dragão autodevorador cuja divisão em elementos constituintes constitui a pré-condição para a própria experiência. Este estado inicial é um “lugar” livre de problemas e tem um aspeto paradisíaco, em consequência; contudo, o preço a pagar pelo paraíso orobórico é o próprio ser. Só quando a unidade original de todas as coisas se desfaz – quando o mais primordial dos deuses é assassinado – é que a existência em si mesma ganha vida. A emergência das coisas, contudo, acarreta o problema do conflito – um problema que tem de ser resolvido, idealmente, sem eliminar a própria existência.

O oroboro é o progenitor unificado do conhecido, o Grande Pai (território explorado e o familiar) e do desconhecido, a Grande Mãe (informação anómala e o imprevisível. Pode ser encarado, também, como o único avô andrógino do herói, filho da noite e do dia, mediador entre o conhecido e o desconhecido, cujo ser constitui uma pré-condição necessária para a existência de coisas diferenciadas (e que pode, consequentemente, ser encarado também como uma *causa prima*). Os pais do mundo, Terra e Céu, emergem quando o dragão orobórico sofre uma primeira divisão. A **Figura 30: O Nascimento dos Pais do Mundo** apresenta o

“nascimento do mundo” em forma esquemática, na medida em que foi conceptualizado pela imaginação mítica. O caos que constitui a totalidade divide-se no que foi explorado e no que há ainda a explorar.

Da perspectiva mítica, esta divisão é equivalente à emergência do cosmos – e, logo, à própria criação ou génese. Falta uma coisa – a existência do explorador e a natureza da sua relação com aquilo que é conhecido e com o que há ainda a conhecer. Com o “nascimento” do explorador – com a sua construção a partir da interação entre cultura e natureza – todo o “mundo” ganha vida. Esta “emergência da experiência” encontra-se retratada na **Figura 31: Os Elementos Constituintes do Mundo, em Relação Dinâmica**. O “conhecedor” é simultaneamente natureza e cultura, criador de cultura (como consequência do seu encontro com a natureza ou o mundo desconhecido) e a “pessoa” para quem o desconhecido é uma realidade.

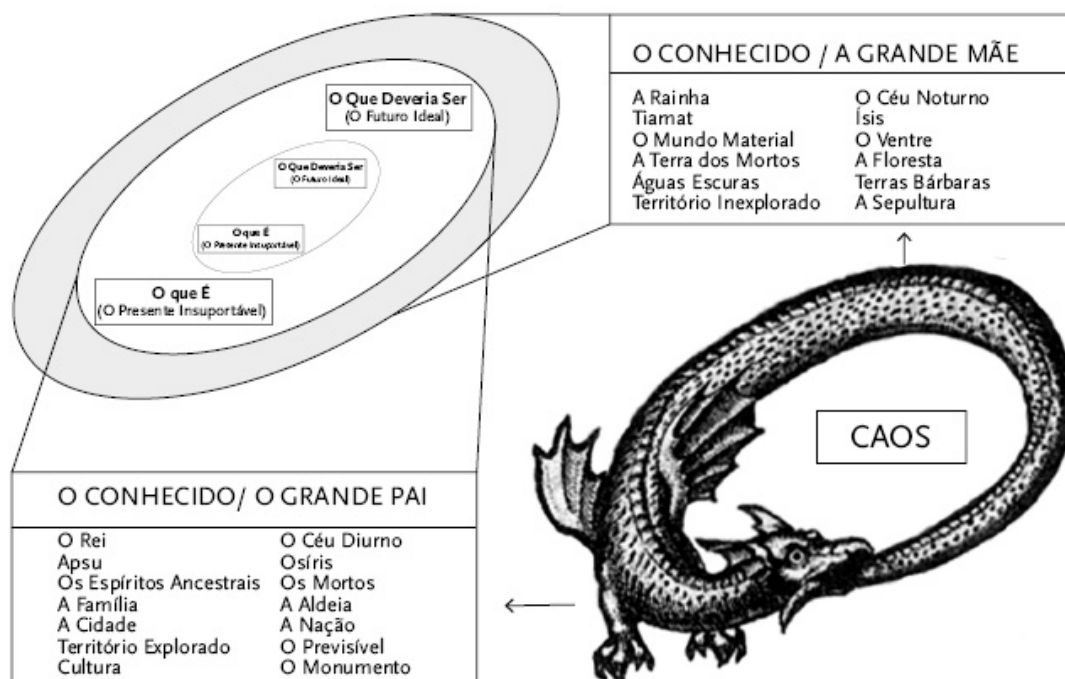


FIGURA 30: O Nascimento dos Pais do Mundo

É quase impossível sobrestimar o grau ao qual o esquema do “pai do mundo” influencia (ou, em alternativa, a que foi derivado de) as presunções e atividades humanas fundamentais. O “mundo” é território explorado, rodeado por mistério; esse mistério é vivenciado como caos indiferenciado, mas muitas vezes ameaçador. Tudo o que “ocupa” tal caos é *diretamente percebido* como (não abstratamente conceptualizado como)

idêntico – é diretamente percebido como desconhecido e provocador de ansiedade. O forasteiro, por conseguinte – o ocupante da “habitação de dragões” (Isaías 34:13) – é *naturalmente* apreendido como um agente de caos sem forma. Eliade declara:

Uma das características notáveis das sociedades tradicionais é a oposição que assumem entre o mundo que habitam e o espaço desconhecido e indeterminado que o rodeia. O primeiro é o mundo (mais precisamente, o nosso mundo), o cosmos; tudo o que está fora disso já não é um cosmos, mas uma espécie de “outro mundo”, um espaço estranho e caótico, povoado por fantasmas, demónios, “forasteiros” [que são assimilados (indistintos, mais precisamente) dos demónios e das almas dos mortos]. ²⁸¹

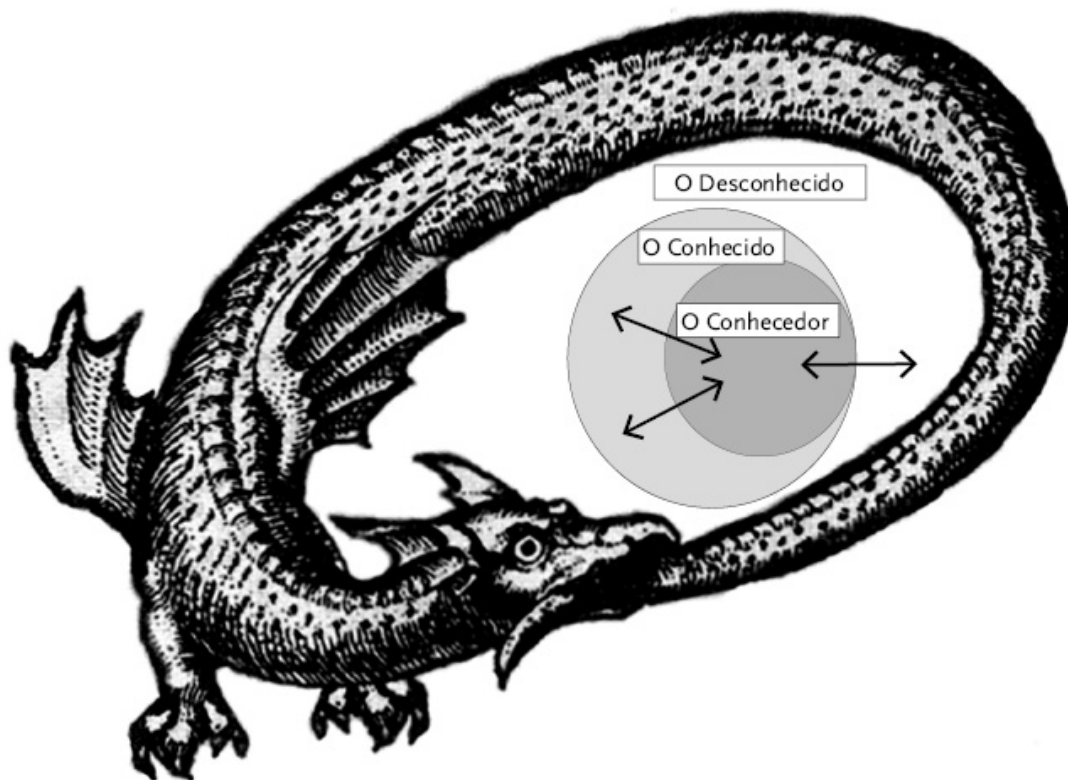


FIGURA 31: Os Elementos Constituintes do Mundo, em Relação Dinâmica

Todo o *exterior* ocupa o mesmo espaço categórico que o dragão do caos, ou a terrível mãe. Os Indo-europeus igualavam a destruição de inimigos em batalha à aniquilação de Vritra por Indra²⁸²; os Antigos Egípcios encaravam os Hyksos, “bárbaros”, como equivalentes a Apep, a serpente

que todas as noites devora o Sol²⁸³; e os antigos Iranianos (zoroastrianos) equiparavam o confronto mítico do Rei Faridum contra um usurpador forasteiro – o dragão Azdahak – com a luta cosmogônica do herói Thraētona contra Azhi Dahâka, a serpente primordial do caos²⁸⁴. Os inimigos do Velho Testamento hebraico também sofrem o mesmo destino: são vistos como equivalentes a Raab, ou Leviatã, a serpente vencida por Jeová na sua batalha para estabelecer o mundo [Dirige-lhe estas palavras: Assim fala o Senhor DEUS: Eis-me contra ti, faraó, rei do Egito, crocodilo monstruoso, estendido no meio dos teus Nilos; tu dizes: “Os meus Nilos são meus, fui eu quem os fez.” (Ezequiel 29:3); e também “Nabucodonosor, rei da Babilônia, tragou-me e devorou-me; deixou-me como um prato limpo; como um dragão, engoliu-me, encheu o ventre e vomitou-me.” (Jeremias 51:34)]. Eliade prossegue:

Ao início, este desfasamento de espaço parece dever-se à oposição entre um território habitado e organizado – logo, cosmogonizado – e o espaço desconhecido que se expande para lá das suas fronteiras; de um lado há um cosmos, do outro um caos. Mas veremos que, se cada território habitado é um cosmos, isso é precisamente porque foi consagrado primeiro, porque, de uma ou outra forma, é a obra dos deuses ou está em comunicação com o mundo dos deuses. O mundo (isto é, o nosso mundo) é um universo no interior do qual o sagrado já se manifestou, no qual, conseqüentemente, a passagem de um plano para outro se tornou possível e repetível. Não é difícil ver porque é que o momento religioso implica o momento cosmogônico. O sagrado revela absoluta realidade e, ao mesmo tempo, torna a orientação possível; assim *funda o mundo* no sentido de fixar os limites e estabelecer a ordem do mundo.

Tudo isto surge muito claramente do ritual védico para tomar posse de um território; a posse torna-se legalmente válida mediante a edificação de um altar de fogo consagrado a Agni. “Diz-se que se está instalado quando se constrói um altar de fogo (*garhapatya*) e todos aqueles que construíram o altar de fogo estão legalmente estabelecidos.” (*Śatapatha Bráhmaṇa*, VII, 1,1,1-4) Pela edificação de um altar de fogo, Agni é tornado presente e a comunicação com o mundo dos deuses é

assegurada; o espaço do altar torna-se um espaço sagrado. Porém, o significado do ritual é bem mais complexo e, se considerarmos todas as suas ramificações, compreenderemos por que razão consagrar um território é equivalente a torná-lo um cosmos, a *cosmogonizá-lo*. Pois, de facto, a edificação de um altar a Agni não é outra coisa que não a reprodução – à escala microscópica – da Criação. A água na qual o barro se mistura é assimilada na água primordial; o barro que forma a base do altar simboliza a terra; as paredes laterais representam a atmosfera, e por aí em diante. E a edificação do altar é acompanhada por cânticos que proclamam que região cósmica acaba de ser criada (*Śatapatha Bráhmana*, I, 9, 2, 29, etc.). Assim a edificação de um altar de fogo – que só por si valida tomar posse de um novo território – é equivalente a uma cosmogonia.

Um território desconhecido, estranho e desocupado (o que frequentemente quer dizer “não ocupado pelos nossos”), continua a partilhar a modalidade fluida e larval do caos. Ocupando-o e, acima de tudo, estabelecendo-se nele, o homem transforma-o simbolicamente num cosmos, através de uma repetição ritual da cosmogonia. O que se tornará “o nosso mundo” tem primeiro de ser “criado” e toda a criação tem um modelo paradigmático – a criação do universo pelos deuses. Quando os colonos escandinavos tomaram posse da Islândia (*landnama*) e a mondar, não encararam o empreendimento nem como projeto original, nem como obra humana e profana. Para eles, o seu trabalho era apenas repetição de um ato primordial, a transformação do caos em cosmos pelo ato divino da criação. Ao trabalharem o solo deserto, estavam na verdade a repetir o ato dos deuses que tinham organizado o caos, dando-lhe estrutura, formas e normas.

Quer seja um caso de mondar terreno por cultivar, quer seja uma questão de conquistar e ocupar um território já habitado por “outros” seres humanos, a tomada de posse ritual deve sempre repetir a cosmogonia. Pois, na visão das sociedades arcaicas, tudo o que não é o “nosso mundo” não é ainda um mundo. Um território só pode tornar-se nosso sendo criado de novo, isto é,

sendo consagrado. Este comportamento religioso em relação a terras desconhecidas continuou, inclusivamente no Ocidente, até aos primórdios dos tempos modernos [e refletiu-se recentemente na “colocação da bandeira” na Lua, pelos astronautas americanos]. Os conquistadores portugueses e espanhóis, descobrindo e conquistando territórios, tomaram posse deles em nome de Jesus Cristo [o *Logos* criador do mundo].²⁸⁵

Uma forma similar de ritual e ideação domina procedimentos tão “simples” como o do estabelecimento de um novo edifício. Na Índia,

Antes de uma única pedra ser assente, “o astrólogo mostra que ponto nas fundações se encontra exatamente por cima da cabeça da serpente que suporta o mundo. O pedreiro faz uma pequena estaca de madeira da árvore de Khadira e, com um coco, enfia a estaca no solo nesse ponto em particular, de maneira a espetá-la na cabeça da serpente e segurá-la firmemente [...] Se esta serpente alguma vez abanasse violentamente a cabeça, agitaria o mundo e reduzi-lo-ia a pedaços.”²⁸⁶ Uma pedra basilar é colocada sobre a estaca. Assim, a pedra fundamental fica exatamente situada no “centro do mundo”. Mas o ato da fundação, ao mesmo tempo, repete o ato cosmogónico, pois “segurar” a cabeça da serpente, espetar-lhe a estaca, é imitar o gesto primordial de Soma (*Rig Veda* II, 12, 1), ou de Indra, quando este “atingiu a Serpente no seu antro” (*Rig Veda*, VI, 17, 9), quando o seu relâmpago lhe “cortou a cabeça” (*Rig Veda*, I, 52, 10).²⁸⁷

A ordem – território explorado – é construída a partir do caos e existe, simultaneamente, em oposição a esse caos (ao “novo” território, mais precisamente; ao desconhecido *agora definido por oposição a território explorado*). Tudo o que não é ordem – ou seja, que não é previsível, que não é usável – é, por omissão (por definição), *caos*. O forasteiro – cujos comportamentos não podem ser previstos, que não é parente, seja pelo sangue, seja por costume, que não é um habitante do “cosmos”, cuja existência e domínio não foram sacralizados – é *equivalente* ao caos (e não mera e metaforicamente equiparado ao caos). Assim, a sua aparição significa ameaça, já que os seus padrões de ação e crenças têm a

capacidade de perturbar a própria sociedade, de dissolver e inundar o mundo, e de reinstituir o domínio do oroboro.

A Grande Mãe: Imagens do Desconhecido, ou Território

Inexplorado

A “Mãe das Canções” (Sibalaneuman), a mãe de toda a nossa semente, gerou-nos a todos no início. Ela é a mãe de todas as raças dos homens e a mãe de todas as tribos. É a mãe do trovão, a mãe dos rios, a mãe das árvores e de todas as coisas.

É a mãe das canções e das danças. É a mãe do mundo e de todas as velhas irmãs pedras. É a mãe dos frutos da terra e mãe de tudo o que existe. É a mãe dos jovens irmãos franceses e dos desconhecidos. É a mãe da parafernália de dança e de todos os templos, e é a única mãe que temos. É a mãe dos animais, a única, e a mãe da Via Láctea. Foi a própria mãe que começou a batizar e que nos entregou a tigela de cal para a coca. Ela é a mãe da chuva, a única que temos. Ela, só ela, é a mãe de todas as coisas. Foi assim que a mãe deixou o seu legado em todos os templos. Com os filhos, “os salvadores” (Sintana, Seizankua, Aluanuiko e Kultsavitabauya), deixou canções e danças como legado. Assim contaram os sacerdotes, os pais e os irmãos mais velhos. [288](#)

A representação da cultura, o conhecido, é simples, comparativamente; é abstração de segunda ordem, descrição do que já foi submetido à ordem. A representação da cultura é a encapsulação daquilo a que já ocorreu adaptação comportamental; de coisas ou situações cujas propriedades sensoriais, implicações afetivas e significados motivacionais foram e se encontram presentemente especificadas. A representação do conhecedor, o sujeito humano, também é representação daquilo que é constantemente encontrado, em todas as interações interpessoais, e em todos os estados autoconscientes: é a reprodução desses aspetos de um conjunto infinitamente complexo de dados que foram pelo menos experienciados, quando não exauridos. A representação do desconhecido, contudo, parece impossível, uma contradição. Como é que aquilo que ainda não foi encontrado pode ser compreendido, entendido, incorporado, encarado ou suscitar uma adaptação? Mas aquilo que não foi encontrado tem de ser compreendido. O leque da nossa experiência supera continuamente o

domínio do nosso conhecimento determinado. Consequentemente, tendemos para o contacto constante com o desconhecido. Surge de cada vez que erramos; de cada vez que as nossas presunções se revelam erradas – de cada vez que os nossos comportamentos não produzem as consequências que esperamos e desejamos. A ausência de descrição específica, apropriada a uma circunstância inexplicável, não alivia a necessidade de ação apropriada – apesar de a natureza dessa ação não poder ser especificada. Isto quer dizer que a natureza do desconhecido, como tal, tem de se tornar representada, para poder criar padrões de ação, *que se adequam em traços gerais à reação àquilo que ainda não pode (e que não pode eternamente) ser previsto ou controlado*. De facto, detemos um conjunto de capacidades paradoxais: sabemos o que fazer, quando não sabemos o que fazer; sabemos como representar aquilo que ainda não encontrámos. Estas capacidades adaptativas – impossíveis, numa primeira análise – aumentam imenso a nossa capacidade de nos comportarmos, com sucesso, diante da nossa experiência misteriosa, e para comunicar e alargar essa capacidade.

Se ocorre um erro de julgamento, de interpretação ou de comportamento, e algo inesperado surge, essa coisa inesperada tem propriedades identificáveis: é perigosa e promissora. O perigo é potencial para castigo, frustração, desapontamento, isolamento social, danos físicos – e até morte. Cada momento de ameaça, contudo, é simultaneamente um momento de oportunidade. A mudança que perturba o previsível e ordeiro presente também significa potencial de progressão para um futuro mais promissor. O inesperado é a própria informação, informação necessária para a expansão constante de competência adaptativa. Tal informação vem envolta em perigo e promessa. Para ganhar a informação prometida, o perigo tem de ser superado. Este processo de eterna superação necessária constrói e transforma constantemente os nossos repertórios comportamentais e esquemas representacionais.

Tudo o que é atualmente conhecido acerca do sujeito e dos objetos da experiência humana foi a dada altura apenas o desconhecido indiferenciado – que era bem mais do que havia ainda por descobrir acerca das qualidades sensoriais coletivamente apreensíveis do mundo. O desconhecido pode manifestar-se no reino consensualmente validável,

como um aspeto do mundo material; de igual forma, pode aparecer como novo significado, onde antes nenhum era evidente. O que é conhecido e familiar não oferece qualquer ameaça, mas também não oferece qualquer possibilidade para além da que tenha sido previamente determinada. A coisa ou situação explorada foi associada com comportamentos que a tornam benéfica, idealmente, ou, pelo menos, irrelevante. O desconhecido omnipresente, pelo contrário, apresenta ameaça e promessa de âmbito infinito, impossível de encapsular, igualmente impossível de ignorar. O desconhecido, inesperado ou imprevisível é a fonte de todo o conhecimento condicional – e o lugar a que tal conhecimento “regressa”, por assim dizer, quando já não é útil. Tudo o que sabemos, sabemos porque alguém explorou algo que não compreendia – explorou algo que temia, que admirava. Tudo o que sabemos, sabemos porque alguém gerou algo valioso no decurso de um encontro com o inesperado.

“A civilização avança aumentando o número de operações importantes que somos capazes de concretizar sem pensarmos nelas.”²⁸⁹ Todas as coisas que conhecemos já não exigem a nossa atenção. Conhecer algo é fazê-lo automaticamente, sem pensar, categorizá-lo num relance (ou menos do que um relance) ou ignorá-lo por completo. O sistema nervoso está “programado” para eliminar a previsibilidade da consideração e para concentrar os limitados recursos analíticos onde tal concentração poderá produzir resultados úteis. Atendemos aos locais onde há mudança a ocorrer; onde algo que ainda não foi modelado acontece, onde acontece algo que ainda não tem comportamentos erigidos à sua volta – onde acontece algo que ainda não é compreendido. A própria consciência poderá ser considerada como o órgão que se especializa na análise e classificação de acontecimentos imprevisíveis. A atenção e concentração gravitam naturalmente para os elementos no campo experimental que contêm a maior concentração de novidade, ou que são menos esperados, antes daquilo que normalmente poderia ser considerado o processamento cognitivo superior. O sistema nervoso responde a mudança irregular e elimina a regularidade. Há informação limitada, quer positiva, quer negativa, no previsível. A nova ocorrência, pelo contrário, pode ser considerada uma janela para o “espaço transcendente” onde a recompensa e o castigo existem em potencial eterno e ilimitado.

O desconhecido, inesperado ou novo surge quando os planos correm mal: quando a adaptação comportamental ou o esquema interpretativo não conseguem produzir o que é desejado ou prever o que ocorre. O aparecimento do inesperado ou imprevisível inibe a atividade vigente direcionada para objetivos, na ausência de volição consciente. Concomitantemente, dá-se um redirecionamento inexorável da atenção para o acontecimento inesperado. O inesperado afeta o comportamento e, espontaneamente, cria efeitos antitéticos, variando de intensidade com a improbabilidade da ocorrência, criando um aumento de interesse, medo, curiosidade intensa ou puro terror. Este significado motivacional parece ter sido vivenciado como uma característica intrínseca do desconhecido, antes da moderna divisão formal e rigorosa do mundo experimental em objeto empírico e observador subjetivo – e continua a ser fundamentalmente vivenciado dessa forma. Rudolf Otto, na sua investigação seminal da natureza da experiência religiosa, descreveu tal experiência como *numinosa*²⁹⁰, involuntariamente cativante, indicativo de significado para lá do normal e do médio. A experiência “numinosa” tem dois aspetos: *mysterium tremendum* – a capacidade de invocar tremor e medo; e *mysterium fascinans*, capacidade de atrair, fascinar e compelir poderosamente. Este poder numinoso, importação divina, é de extrema relevância afetiva e concomitante direção de comportamento pelo objeto (desconhecido). Este “poder” é comumente considerado por aqueles que lhe são submetidos como uma manifestação de Deus, personificação do desconhecido e derradeira fonte de todo o conhecimento condicional:

A sensação pode por vezes avançar como uma maré suave, invadindo a mente com uma disposição tranquila da mais profunda veneração. Pode passar por uma atitude mais determinada e duradoura da alma, continuando, por assim dizer, emocionantemente vibrante e ressonante, até por fim esmorecer e a alma resumir a sua disposição “profana” e não-religiosa da experiência do dia a dia. Pode surgir em erupções súbitas das profundezas da alma, com espasmos e convulsões, ou levar às emoções mais estranhas, a um frenesim inebriado, a arrebatamento e êxtase. Tem as suas formas selvagens e demoníacas e pode afundar-se num horror e num tremor quase grotescos. Tem antecedentes cruéis e bárbaros, bem como

manifestações temporãs, e também pode desenvolver-se em algo belo, puro e glorioso. Pode tornar-se a humildade sussurrada, tremida e silenciada da criativa na presença de – quem ou o quê? Na presença do que é um *mistério* inexpressável e acima de todas as criaturas.²⁹¹

O que não é representado não pode ser compreendido – não no sentido que costumamos dar ao termo. Ainda assim, compreender o desconhecido – que não pode, em teoria, ser representado – é vital para a continuação da sobrevivência. O desejo de representar o desconhecido, de capturar a sua essência, é, em consequência disso, suficientemente potente para impulsionar a construção da cultura, a rede que constringe a fonte desconhecida de todas as coisas. O ímpeto de representação do domínio do inesperado surgiu (e surge) como consequência do significado afetivo ou emocional intrínseco, biologicamente determinado, do mundo desconhecido ou novo. Representações do desconhecido constituem tentativas de elaborar sobre a sua natureza, de lhe iluminar o significado emocional e motivacional (iluminar-lhe o *ser*, de uma perspectiva pré-científica ou mítica). Isto é a categorização de tudo o que ainda não foi explorado e representado, ao serviço da adaptação ao que ainda não foi compreendido. É a tentativa de formular uma conceção da “categoria de todas as coisas ainda-por-categorizar”, de forma a que possa ser assumida uma posição útil, em relação a essa categoria.

O novo inspira continuamente pensamento e permite-se ser envolvido, mas, inevitavelmente, transcende todas as tentativas de classificação final. O desconhecido proporciona assim uma poderosa fonte constante de “energia” para exploração e a geração de nova informação. O desejo de representação daquilo que supera classificação final e se mantém eternamente motivador pode ser compreendido como um impulso prepotente e irresistível. Esse impulso constitui o que pode ser visto como o impulso religioso mais fundamental – constitui a tentativa culturalmente universal de definir e estabelecer uma relação com Deus – e subjaz ao estabelecimento da ordem histórica civilizada. O resultado deste impulso, o complexo culturalmente construído, existente em fantasia – o *símbolo*, composto de representação comunicável de todas as coisas constantemente ameaçadoras e promissoras para o ser humano – afeta e

estrutura a experiência de cada indivíduo, mas permanece impessoal, distinto e separado:

O símbolo vivo formula um fator essencial inconsciente e quanto mais disseminado esse fator, mais geral o efeito para o símbolo, pois atinge um ponto correspondente em cada psique. Dado que, para determinada época, é a melhor expressão possível daquilo que ainda se desconhece, deve ser o produto das mentes mais complexas e diferenciadas dessa época. Porém, para que tenha efeito de todo, precisa de abarcar o que é comum a um grande grupo de homens. Isto nunca pode ser o que é mais diferenciado, o ponto atingível mais elevado, pois só uns quantos o atingem ou compreendem. O fator comum tem de ser algo ainda tão primitivo que a sua ubiquidade não possa ser posta em causa. Só quando o símbolo abarca isso e o expressa da forma mais elevada possível é que se torna de eficácia geral. Aí jaz a potência do símbolo vivo, social, e o seu poder redentor.²⁹²

Esta representação dinâmica pode formar parte da experiência subjetiva de uma miríade de pessoas e, por isso, ter a sua “própria” existência biologicamente enraizada e culturalmente determinada, independente de qualquer pessoa em qualquer altura – até para seguir as suas próprias regras intrínsecas de desenvolvimento – mas sem existir “objetivamente” conforme o objetivo é atualmente compreendido.

Representações ritualizadas, dramáticas ou míticas do desconhecido – o domínio que emerge quando se cometem erros – parecem ter proporcionado o material inicial para os aspetos mais primordiais e fundamentais das religiões formalizadas. A apreciação da natureza do desconhecido como categoria desenvolveu-se em consequência da observação da nossa reação inerente ao que não esperávamos, manifestada como padrão previsível de afeto e comportamento: medo e curiosidade, terror e esperança, inibição de atividade vigente e exploração cautelosa, “habituação” e geração de estratégias comportamentais apropriadas ao novo e a situações específicas. Duas coisas são o mesmo, do ponto de vista empírico, se partilharem traços sensoriais coletivamente apreendidos. Duas coisas são o mesmo, da perspetiva metafórica, dramática ou mítica – da perspetiva da categoria natural – se produzirem o mesmo estado subjetivo de ser (afeto ou motivação) ou tiverem o mesmo estatuto

funcional (que é implicação para comportamento). Experiências que partilham o tom afetivo parecem categorizáveis em complexos únicos, de natureza simbólica (do ponto de vista da cognição abstrata) –, surgem como produtos de cultura, que evoluiu no ambiente social característico do ancestral *Homo sapiens* e depois desapareceu. Tais complexos podem desempenhar um papel útil, na promoção de comportamento adaptativo geral, perante objetos receados e promissores, na ausência de informação detalhada gerada pela exploração, em relação à natureza explícita desses objetos.

Tais representações poderão ser consideradas como a consequência de representação de primeiro nível – de imitação, conforme salientou Piaget – e depois, mais tarde, como consequência de representação mais abstrata de segunda ordem (de compreensão simbólica). A compreensão pode ser atingida ao nível mais inclusivo, mas primário, através de ritual e mimese. Um fenómeno desconhecido, cativante mas incompreensível, pode ainda assim ser ritualmente representado, ser *interpretado*. A representação secundária desta “interpretação” constitui a forma inicial de representação abstrata. Para compreender o leão, por exemplo – ou a fera caçada – em primeiro lugar é necessário “tornar-se” o leão ou a fera caçada – imitar, fisicamente, e depois representar a imitação na imaginação. É assim que o filho imita o pai, em quem virá a transformar-se. A incorporação que uma criança faz do pai significa a sua incorporação do conhecimento do pai, pelo menos na medida em que conhecimento é ação. A criança interpreta o pai, sem o compreender e sem compreender os motivos para o interpretar. Pode dizer-se, metaforicamente, que a criança que imita se encontra possuída *pelo espírito do pai*, tal como o pai foi possuído na sua própria infância. O “espírito do pai” pode ser concebido, neste esquema representacional, como uma entidade independente do pai em particular, ou do filho em particular – como algo que se manifesta em imaginação e na posse de comportamento geração após geração, de forma mais ou menos constante. Similarmente, o desconhecido, que pode ser considerado objeto e sujeito em simultâneo – que se manifesta no mundo perceptível, em afeto, e que inspira comportamento – pode ser encarado como (ou manifestar-se na imaginação como) uma entidade transpessoal (ou como o resultado das ações de uma entidade transpessoal). O “caçador primordial” ancestral,

aterrorizado por qualquer coisa na vegetação, descreve o seu encontro com o que o assustou interpretando o demónio desconhecido quando regressa à aldeia. Esta interpretação é simultaneamente incorporação e representação; é hipótese de nível básico em relação à natureza do desconhecido, como tal. Em alternativa, quiçá, o caçador cria uma imagem, um ídolo, da coisa – e dá forma concreta àquilo que, até então, é apenas compulsão comportamental. O desconhecido aparece primeiro simbolicamente como uma personalidade independente, quando não pode ser concebido de qualquer outra forma, e depois surge *como se* fosse uma personalidade (evidentemente, metafórica). Há bastantes exemplos desta adoção de “personalidade” por “complexos” representacionais ou quase-representacionais²⁹³. Tais “complexos” podem “construir-se a si mesmos”, ao longo de vários séculos, em consequência dos esforços de exploração e criação de muitos indivíduos variados, unidos pela rede comunicativa da cultura.

Desta forma, ao longo de vastas extensões de tempo, que o domínio “transpessoal” da imaginação fica povoado de “espíritos”. Carl Jung descreveu o “espaço” ocupado por tais “espíritos” como o *pleroma* (um termo gnóstico)²⁹⁴. O pleroma pode ser descrito como o mundo subjetivo da experiência, em recordação – o mundo episódico, talvez, da perspetiva da teoria moderna da memória – embora representações aparentemente coletivamente apreensíveis, sob determinadas circunstâncias [como as da Virgem Maria, na Jugoslávia, antes da devastadora guerra servo-bósnio-muçulmana, ou as de “naves espaciais extraterrestres” (óvnis) durante a Guerra Fria], também se “instalem” aí. O pleroma é o “espaço” no qual o céu e o inferno têm a sua existência, onde residem os ideais “supracelestes” de Platão, o terreno do sonho e da fantasia. Parece ter uma estrutura tetradimensional, como o do espaço-tempo objetivo (e o da memória)²⁹⁵, mas caracteriza-se por ser tremendamente vago em relação a categoria e temporalidade. Os “espíritos” que habitam o pleroma, na sua condição “natural”, são *divindades* – mesclas indiferenciadas de sujeito e objeto, significado motivacional e aspeto sensorial, elaboradas em representações personificadas pelos esforços de muitos. Isto meramente para dizer que uma representação é uma *construção social*, com *raízes histórias* (até *biológicas*) – como uma ideia – e que o espírito que habita a imaginação não é necessariamente uma invenção da pessoa que “tem”

essa imaginação. O diabo não é produto de um cristão em particular. É mais exato ressaltar que a figura do diabo – ou de Cristo, também – habita a mente do cristão (e de todos os cristãos) e que tal habitação ocorre em consequência de procedimentos transpessoais sociais e históricos que operam quase por completo fora do reino do controle individual²⁹⁶. Similarmente, não se pode dizer que a criança tenha criado os monstros que vivem na sua imaginação. Estes crescem lá, por assim dizer, e depois são subjetivamente observados – são alimentados por declarações fortuitas de adultos, por padrões de ação que a criança observa sem conseguir explicar, por emoções e estados motivacionais que surgem súbita e imprevisivelmente, pelas fantasias em livros, na televisão e no cinema.

Acontecimentos ou experiências que se mantêm fora do alcance da exploração, assimilação e acomodação permanecem firmemente entrenchados ou automaticamente inseridos no domínio do desconhecido, ameaçador e promissor. A categoria de *todos os acontecimentos que ainda não podem ser categorizados* pode, não obstante, ser modelada, mediante aplicação metafórica de ocorrências parcialmente compreensíveis mas indutoras de afeto, cuja relevância emocional de alguma forma corresponde à do desconhecido. Cada uma das coisas específicas que significa perigo, por exemplo – ou, alternativamente, a melhoria da vida – parece facilmente associada a todas as outras coisas específicas, caracterizadas pela mesma propriedade, bem como com a própria novidade, que produz medo e esperança como parte da sua natureza (subjetivamente) intrínseca. Estas experiências parecem associadas entre si devido aos estados similares afetivos ou comportamentais que inspiram – os efeitos motivacionais que criam, antes do desenvolvimento de “habituação”, no decurso de comportamento de exploração²⁹⁷. O “sistema límbico” arcaico tem o seu próprio método de classificação, por assim dizer, vivenciado em privado como emoção – ou como comportamento espontaneamente levado a cabo – manifestado fora do reino da presunção condicional abstrata culturalmente determinada²⁹⁸. Tudo o que de novo se encontra ou se evita devido a medo ou ignorância involuntária ou determinadamente manifestado, está potencial ou ativamente ligado a tudo o que permanece fora da competência individual e/ou da classificação cultural. Tudo o que produz medo pode ser

subjetivamente considerado um aspecto da mesma coisa (subterrânea). Que coisa é essa?

O desconhecido, como tal, rodeia todas as coisas, mas existe apenas num estado hipotético e encontra representação em forma simbólica como o oroboro, como vimos. A desintegração ou divisão do oroboro dá origem a todas as coisas, incluindo a desordem ou imprevisibilidade *que é definida em oposição ao que foi explorado*. Este domínio da desordem ou imprevisibilidade mais exiguamente definido – que é o desconhecido tal como este é realmente vivenciado (e não como uma entidade hipotética) – tende a ser representado como algo distintamente feminino, como a filha da grande serpente, como a matriz de todos os seres determinados. É útil encarar a Grande Mãe como o agente primário da serpente do caos – como representante da serpente, por assim dizer, no domínio profano. A serpente do caos pode ser vista como estando à espreita “atrás” da Grande Mãe, como veremos, e frequentemente “adota” características de réptil (materiais) ou de ave (espirituais). Esta relação encontra-se esquematicamente representada na **Figura 32: Novidade, a Grande Mãe²⁹⁹, como Filha do Oroboro**. Na encarnação descrita, a Grande Mãe é Vénus, deusa da fertilidade e do amor. Como mãe alada – ave e matéria – é “espírito” e “terra” em simultâneo; as asas poderiam ser perfeitamente substituídas pelo ícone de uma serpente, que uniria mais a sua figura à terra (e à ideia de transformação). A cápsula que a rodeia, por exemplo – frequentemente encontrada a envolver Cristo (como filho da Mãe Divina) ou Maria (como a própria Mãe Divina) na arte do final da época medieval e no Renascimento – é a *mandorla*, ou *vessica pisces*, a “vesícula dos peixes”, que parece ter servido de representação sexual/simbólica da fonte de todas as coisas desde muito antes do início da história escrita³⁰⁰.

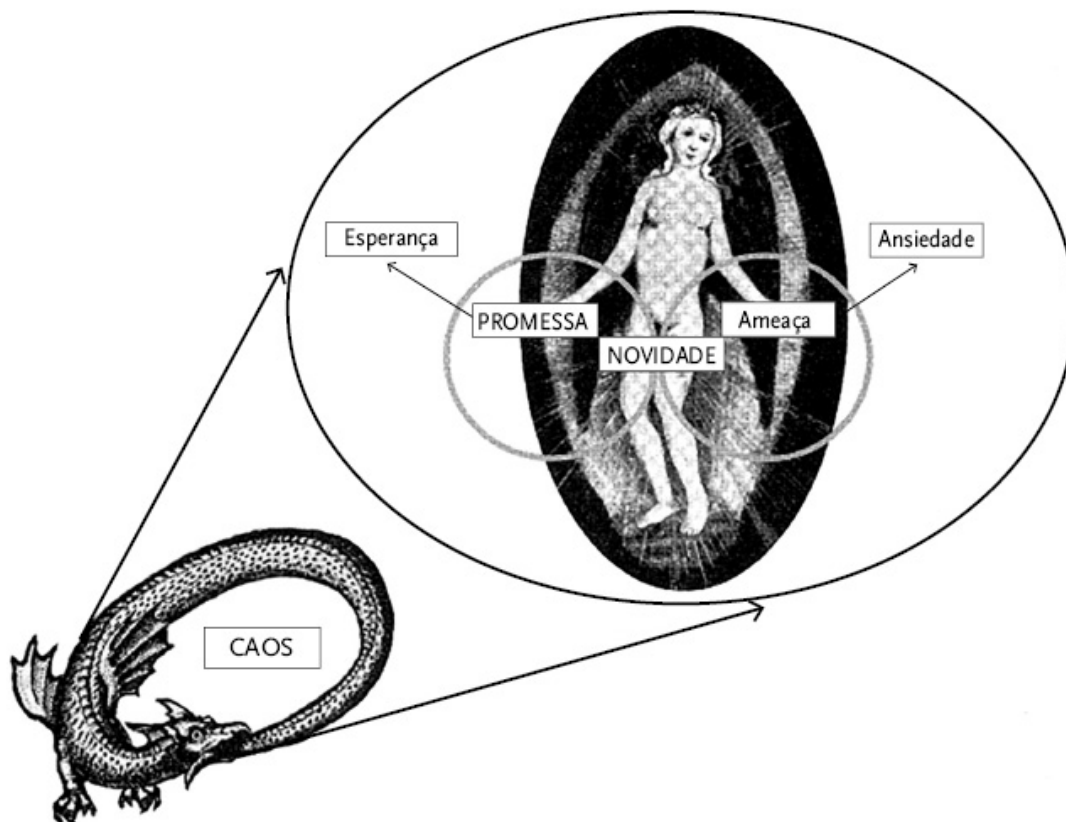


FIGURA 32: Novidade, a Grande Mãe, como Filha do Oroboro

O oroboro e a figura da Grande Mãe sobrepõem-se comumente porque o “caos que constitui o estado original” é difícil de distinguir do “caos definido em oposição a ordem estabelecida”. Duas coisas que não têm características distinguíveis (como acontece quanto aos “dois domínios do caos”) são difíceis de separar. Mas as distinções entre as figuras do oroboro e da Grande Mãe são tão importantes como as similaridades que partilham. Há uma diferença imensa entre a *possibilidade* de algo desconhecido e um verdadeiro desconhecido (a diferença entre potencial e realidade). Eliade proporciona um exemplo de uma tentativa cuidadosa de desenredar as duas categorias, retirado de Lao-Tzu:

Noutro fragmento cosmogónico (cap. 25), o Tao é denominado “um ser indiferenciado e perfeito, nascido antes do Céu e da Terra [...] Podemos considerá-lo a Mãe deste mundo, mas não sabemos o seu nome; chamar-lhe-ei Tao; e, se tiver de ser nomeado, o seu nome será: o Imenso (*ta*).” O ser “indiferenciado e perfeito” é interpretado por um comentador do século II a. C. da

seguinte forma: “a unidade misteriosa [*Hung-t’ung*] do Céu e da Terra constitui caoticamente [*hun-tun*] [a condição] do bloco por esculpir.” Assim, o Tao é uma totalidade primordial, viva e criativa, mas sem forma e sem nome. “O que não tem nome é a origem do Céu e da Terra. O que tem um nome é a Mãe dos dez mil seres.”³⁰¹

O desconhecido, como tal, é a coisa “por si mesma”. Mas, pelo contrário, o desconhecido encontrado (por um determinado sujeito, numa situação em particular) é a *matriz de todo o ser* – a verdadeira fonte de informação que, uma vez explorada e categorizada, constitui o “cosmos”, ou a ordem (e, para o efeito, *agente de exploração*).

Numa tentativa de clarificar melhor a situação, Lao-Tsé também diz:

A divindade do Vale não morre: é o Feminino Obscuro. O portão do Feminino Obscuro – essa é a origem do Céu e da Terra.³⁰²

O desconhecido parece ser geralmente conceptualizado ou simbolicamente representado como feminino, sobretudo porque a genitália feminina – escondida, privada, inexplorada, produtiva – serve como “portão” ou “portal” para o “mundo desconhecido (divino) ou fonte de criação” e, logo, facilmente representa esse “lugar”. A novidade e a feminidade partilham uma identidade analógica ou categórica, a partir desta perspetiva: ambas constituem uma janela, por assim dizer, para o mundo mais “além”. A mulher, na medida em que é submetida a exigências naturais, não é apenas um modelo de natureza – é natureza divina, em imaginação e concretude. *Incorpora* literalmente a matriz do ser biológico e proporciona, como tal, uma figura apropriada para o modelo metafórico da base de tudo. O corpo feminino constitui a *fronteira* entre a experiência normal e a totalidade a partir da qual todas as formas emergem. Os bebés surgem das mães; esta hipótese, baseada em observação direta, justifica a fonte provisória de indivíduos em particular. A origem, *per se*, comunga da mesma natureza essencial inefável – comunga de qualquer que seja a característica da mãe (passível de experimentar), e de quaisquer outros pontos de origem identificáveis, que não podem ser descritos ou compreendidos tão facilmente (como as cavernas onde filões “crescem e maturam” ou o solo onde as colheitas prosperam). A matriz de todas as coisas é algo *feminino*, como as mães da experiência; é algo com uma natureza interminavelmente fecunda e

renovada (maternal e virginal) – algo que define a fertilidade e, por conseguinte, a própria feminidade. As coisas surgem de algum sítio; todas as coisas têm o seu lugar de nascimento. A relação do homem *enquanto espécie* com a natureza, mãe eterna, imita interminavelmente a da criança em particular com a sua própria mãe – ou, para sermos mais precisos, a criança e a mãe imitam a vida e o mundo.

O desconhecido – na medida em que pode ser encontrado – é feminino, com qualidades paradoxais. A Grande e Terrível Mãe de Todas as Coisas promete incessantemente; também ameaça, absolutamente. O resultado de um encontro com o desconhecido – que constitui a pré-condição necessária para a geração de nova informação (para geração do “cosmos” e do sujeito da experiência) – não pode ser especificado de antemão; algo novo poderá beneficiar, ou destruir. A feminidade partilha valência emocional com a novidade e a ameaça, ampliando a utilidade do feminino como bago metafórico, devido à união que existe na experiência entre a criação de uma coisa e a destruição e transformação de outra³⁰³. Os próprios procedimentos de embriogénese requerem que o sangue mude de forma, já que o feto se alimenta do “sangue” da mãe. O próprio ato do nascimento é traumático, doloroso, perigoso e ameaçador, recapitulando o tema natural da criação, transformação e destruição. A nutrição está integralmente ligada à morte e ao terror, mesmo no início, quando a metamorfose de sangue em leite transforma a mãe em alimento para o bebé. A natureza é feminina, também, devido à relação isomórfica existente entre a dependência infantil da beneficência e dos caprichos maternos, e a subjugação adulta à realidade biológica. Os bebés humanos estão instintivamente preparados para estabelecer uma relação com a mãe e para responder com vitalidade à manifestação de interesse materno. Toda a experiência primordial do mundo é experiência da mãe, que é o próprio mundo, nas primeiras fases do desenvolvimento (na medida em que o mundo tem qualquer ou algum significado motivacional). (De facto, para indivíduos suficientemente tolhidos no seu desenvolvimento psicológico, o “mundo” nunca se transforma em algo mais do que a “mãe”).³⁰⁴ Para mais, a ontogénese do indivíduo, e a relação dessa humanidade com o mar e a terra – ou a sua dependência destes – são comparáveis à filogénese da humanidade e à relação dessa humanidade com a terra e o mar – ou a sua dependência destes. A situação infantil

arquetípica, que remonta a tempos idos, anteriores ao estabelecimento da própria cultura, recapitula-se na idade adulta, com o objeto materno de medo e respeito, esperança, amor e gratidão abstrato na própria experiência.

Os aspetos ameaçadores da Grande Mãe ganham representação metafórica como quimeras de lugares, gestos, expressões e coisas que provocam ansiedade. Estes elementos, diversos de uma perspetiva objetiva (do ponto de vista do “conjunto apropriado”), unem-se, apesar disso, para produzir uma imagem do perigo potencial omnipresente inerente a tudo o que é imprevisível. A Grande Mãe – território inexplorado – é a escuridão, o caos da noite, o inseto, mundos ofídios e reptilianos, o corpo ferido, a máscara de zanga ou terror: toda a panóplia de experiências que induzem medo, comumente encontradas (e imaginadas) pelo *Homo sapiens*. Um complexo dinâmico como este surge como a representação mais subtil e exata do desconhecido imaginável – algo capaz, em simultâneo, de caracterizar a mordida ativa da serpente, a vida do fogo, a picada do escorpião, a armadilha da aranha – a incorporação mais adequada do desejo manifesto das formas vitais transformativas, geradoras de morte, dissolução, destruição e criação incessante da natureza. Experiências receadas, baseadas no inexplicável, adquirem representação em fantasia, como espíritos que produzem medo. Estes espíritos, apresentados como ocorrências particulares provocadoras de ansiedade, dão forma a aspetos da experiência que, de outra forma, permanecem inexplicáveis – além da compreensão, da perspetiva da adaptação condicional, da ação e do pensamento abstrato, mas impossíveis de ignorar, do ponto de vista do afeto. A “personalidade” de tais seres constitui a incorporação de significado motivacional incompreensível, e muitas vezes intolerável – constitui representação da base de experiência emocional violenta, capaz de induzir possessão cognitiva e comportamental, impossível de incorporar no domínio do ser normal, culturalmente estabelecido. A **Figura 33: A Personificação Espontânea do Território Inexplorado** apresenta uma dessas figuras, e o seu procedimento de desenvolvimento, numa forma cómica³⁰⁵. Representações dinâmicas equivalentes mas mais sérias deste tipo são divindades, deuses nascidos da experiência humana, possuidores de estatuto transpessoal quase objetivo – como o Verbo – manifestações do estranho, do outro, do desconhecido e do imprevisível.

O que agora pode ser calmamente descrito como um símbolo ou deus arcaico do passado também pode ser razoavelmente considerado como a manifestação de uma personalidade primeva “independente” – a “incorporação” em ritual ou imaginação de algum conjunto de fenômenos unidos pela sua equivalência afetiva ou funcional. Estas personalidades – divindades –, com o tempo, têm perdido relevância afetiva e conceptual, em consequência da expansão constante da capacidade adaptativa humana, e sido “decompostas” em aspetos menos complexos e mais determinados da experiência. Na sua forma original, contudo, estas “personalidades representacionais” revelaram-se no seio da experiência criativa e compensadora de indivíduos excepcionais, assolados pela sua própria tragédia pessoal incompreensível (embora não puramente idiossincrática). A realização concreta de tal manifestação – transformação numa produção artística ou história potente, por exemplo – capturou involuntariamente a atenção dos pares e inspirou fascínio e admiração. A elaboração cultural ao longo de séculos de tal produção deu origem à “existência” elaborada de seres transpessoais, de poder transcendente, que habitavam o “espaço” definido pela imaginação coletiva da humanidade, e que se comportavam de acordo com os ditames das suas próprias almas irracionais, preditados em mitos. Estas “representações” serviam como imagens ativas, detalhando a toda a gente o que era ainda explicitamente desconhecido, apenas parcialmente conhecido; indicavam o caminho para aspetos da experiência para lá do alcance de apreensão “consciente” abstrata, mas que seria perigoso ignorar.



FIGURA 33: A Personificação Espontânea do Território Inexplorado

Não é uma questão simples que o sujeito limitado formule uma representação precisa do desconhecido ilimitado, da natureza, a base da existência. O desconhecido é a matriz de tudo, a fonte de todo o nascimento e o derradeiro local de repouso. *Oculto-se por trás da nossa identidade pessoal e da nossa cultura; ameaça e põe em perigo constantemente tudo o que fazemos, tudo o que compreendemos, e tudo o que somos.* Nunca pode ser permanentemente eliminado da consideração, já que qualquer solução apenas proporciona um foco de criação de toda uma série de novos problemas. O desconhecido é o inimigo eterno e o maior amigo do *Homo sapiens*, desafiando constantemente a capacidade individual para adaptação e representação, constantemente a lançar homens e mulheres para maiores profundezas e alturas mais intensas. O desconhecido, como Natureza, surge como uma força avassaladora, formidável e paradoxal, aplicada simultaneamente numa direção e na oposta. A fome, a vontade de autoconservação, leva os seres vivos a

devorarem-se avidamente uns aos outros, e os caçadores não têm qualquer piedade pelos caçados. A sexualidade verga a vontade individual inexorável e, não raro, tragicamente à exigência da espécie, e a existência mantém-se em interminável sofrimento, transformação e morte. A vida gera e destrói-se num ciclo impiedoso e o indivíduo permanece constantemente sujeito a forças que escapam à compreensão ou ao controlo. O desejo de existir permeia tudo o que vive e expressa-se de uma forma terrível, em impulsos incontroláveis, num contraponto incessante de fecundidade e decomposição. Os aspetos mais básicos, fundamentais e necessários da experiência são, ao mesmo tempo, os mais perigosos e inaceitáveis.

Os “objetos” empíricos (clássicos) não são uma coisa ou outra. A natureza, pelo contrário – o grande desconhecido – é uma coisa e o seu oposto (afetivo) ao mesmo tempo, e no mesmo lugar. A experiência nova primeva foi (e permanece) demasiado complexa para ser apreendida, inicialmente, pela compreensão racional, tal como esta é entendida atualmente. A imaginação mítica, “disposta” a sacrificar clareza discriminatória em troca de precisão fenomenológica, proporcionou a necessária ponte de desenvolvimento. As primeiras incorporações de natureza são, assim, combinações simbólicas de atributos racionalmente irreconciliáveis; monstros, essencialmente femininos, que representam animal e humano, criação e destruição, nascimento e cessação de experiência. O psicólogo analítico Erich Neumann, que escreveu um livro definitivo, abrangente e útil acerca do simbolismo do feminino, afirma:

[...] a numinosidade do arquétipo na fase primeva da consciência ultrapassa de tal forma a capacidade de representação humana que elimina a princípio qualquer tipo de configuração e, mais tarde, se o arquétipo primordial atinge uma forma na imaginação do homem, as suas representações surgem com um aspeto monstruoso, colossal e desumano. Surgem, nessa fase, as figuras quiméricas compostas por vários animais e criaturas semi-humanas, como as gárgulas, as esfinges, as harpias, etc., do mesmo modo que aparecem monstruosidades como figuras maternas fálicas e barbadas. A miscelânea de todos os símbolos vigentes no arquétipo primordial só se dissipa quando a consciência é capaz de se distanciar, e quando aprendeu a

reagir com mais subtileza, tendo adquirido uma capacidade de distinção e percepção mais diferenciada; é assim que se tornam reconhecíveis os grupos e conjuntos de símbolos característicos de um arquétipo individual ou de um grupo de arquétipos correlatos.³⁰⁶

Os terríveis aspetos da Grande Mãe primordial foram representados, simbolizados, de várias maneiras, mas a sua realidade subjacente e a sua ideação essencial mantêm-se imediatamente reconhecíveis. Neumann declara:

Essas figuras guardam uma horripilante semelhança entre si. O seu aspeto destruidor e medonho faz-nos hesitar, na dúvida entre se representam a cabeça de serpentes ou de um hipopótamo, ou mesmo uma fisionomia de aspeto humano, ou ainda uma cabeça composta por duas facas de pedra encimando um corpo constituído por partes de serpentes, panteras, leões, crocodilos e seres humanos. O aspeto humano, sobre-humano e extra-humano dessa vivência do terror é tão veemente que a pessoa só pode recorrer a fantasmas para poder visualizá-la de uma forma geral. Contudo, não podemos esquecer que tudo isso não é uma imagem somente do Feminino, mas principal e especificamente a imagem do Maternal. Com efeito, de maneira profunda, a morte e a destruição estão sempre ligadas à vida e ao nascimento. É por isso que esse Feminino apavorante e terrível é “A Grande”; e, assim, também é Ta-Urt, ao mesmo tempo o monstro animal prenhe, num só hipopótamo e crocodilo, leoa e mulher. Ela é também mortal e protetora. Há uma assustadora semelhança com a bondosa deusa mãe-vaca Hathor, que, na forma de um hipopótamo, é a deusa do mundo inferior. Ela tem um aspeto positivo e, simultaneamente, é a deusa da guerra e da morte.

Ao longo da posterior³⁰⁷ evolução dos valores patriarcais, ou seja, das divindades masculinas da luz e do sol, o Grande Feminino negativo foi suplantado. Hoje, é discernível apenas como conteúdo de eras primevas ou do inconsciente. Assim, a terrível Ta-Urt, bem como Hathor, Ísis, Neit, etc., podem ser reconstituídas somente a partir das suas imagens “retocadas”; já

não podem ser vistas de uma forma direta. Somente o paralelo com o monstro Amam ou Ammit, que a partir da sentença dada aos mortos devorava a alma dos condenados, aponta a semelhança para com o aspeto terrível de Ta-Urt. A respeito de Ammit diz-se que: “A sua parte dianteira (é a de) crocodilos, a sua parte traseira (é a de) um hipopótamo, e a sua parte do meio (é a de um) leão.” O carácter feminino maternal-animal dessa criatura com vários seios é tão claro quanto o outro, monstruoso, empunhando a faca terrível, que vigia um dos portões do mundo inferior por onde devem passar as almas dos mortos.

Ammit devora as almas que foram condenadas durante o julgamento dos mortos à meia-noite, no mundo inferior. Mas ela agora tem um papel secundário no julgamento dos mortos, pois a religião de Osíris-Hórus garantiu, com os seus mistérios, o renascimento e ressurreição de toda a alma humana e não só da alma do faraó, como se dava originalmente. A certeza do sucesso mágico por seguir o caminho do sol, que é transmitida pelo sacerdote ao indivíduo após a sua morte, sobrepujou o temor original representado por Ammit. Originalmente ela era, como entre os Malekulas primitivos das ilhas Melanésias, ou na cultura superior do México, o espírito ancestral da cultura matriarcal, em que o Feminino toma de volta para dentro de si aquele a que gerou.³⁰⁸

A Mãe Terrível desafia e ameaça o indivíduo, absolutamente. É deusa da ansiedade, depressão e caos psicológico – deusa da possibilidade de dor e morte. Ela é horror, na medida em que o horror pode ser imaginado, e é a base desse horror, mais além. Expõe e usa em seu proveito a constante vulnerabilidade mortal. Ela negocia, paradoxalmente, oferecendo continuação da vida em troca de morte sacrificial. Exige reconciliação, sem oferecer a certeza da sobrevivência. Incorpora o potencial para salvação e o problema central da vida; impele o indivíduo, involuntariamente, para maior expansão de consciência, ou induz contração involuntária, levando à morte³⁰⁹. A Grande Mãe impele – faz avançar (com certeza de mortalidade) e recuar (com possibilidade de redenção) – o desenvolvimento de consciência e autoconsciência. A identidade da morte com o desconhecido destruiu permanente e

incuravelmente qualquer possibilidade de habituação final – adaptação, mais precisamente – ao mundo da experiência. Em consequência, o homem é o animal (incuravelmente) ansioso:

Assim, o útero da terra torna-se a mandíbula dilaceradora mortal do mundo inferior e, ao lado do útero fecundado e das cavernas protetoras da terra e da montanha, entreabre-se o abismo e o inferno, o buraco sombrio das profundezas, o útero devorador dos túmulos e dos mortos, da escuridão sinistra e do nada. Essa mulher que gera a vida e todas as criaturas vivas que há sobre a terra também é, ao mesmo tempo, aquela que devora e traga as suas vítimas, que as persegue e aprisiona com laço e rede. A doença, a fome e a necessidade e, sobretudo, a guerra são seus ajudantes; as deusas da guerra e da caça, entre todos os povos, expressam a vivência da vida para a humanidade: um Feminino ávido de sangue. Esse Feminino Terrível é a terra voraz que devora os seus próprios filhos, cevando-se com os seus cadáveres; é o tigre e o abutre, o abutre e o caixão, o sarcófago carnívoro, cuja boca terrena e de dentes à mostra lambe vorazmente o sangue semente dos homens e dos animais, tornando-se com isso a terra fecundada e saciada que se compraz em lançar incessantemente novos rebentos, arremessando-os continuamente e sempre para a morte.³¹⁰

O terrível feminino tem sido representado por figuras como a quimera, a esfinge, o grifo e a górgona, que se combinam e unem nos aspetos mais dispersos, mas relacionados, da natureza (aspetos que, individual e intrinsecamente, inspiram terror e deferência). Figuras como a górgona e as suas “irmãs” surgem comumente por todo o mundo³¹¹. Como a *Coatlicue* asteca, cujo toucado medonho era composto por caveiras, a Mãe Terrível era deusa da morte e do desmembramento, objeto de homenagem sacrificial. Como Deusa da Serpente, era sagrada na Antiga Creta e venerada pelos Romanos. Os seus equivalentes modernos existem ainda no Bali e na Índia. *Kali*, deusa hindu, representada na **Figura 34: O Território Inexplorado como Mãe Destrutiva**³¹² – tem oito braços, como uma aranha, e senta-se numa teia de fogo. Cada um dos seus braços comporta uma ferramenta de criação ou uma arma de destruição. Enverga uma tiara de caveiras, tem seios pontiagudos, fálicos, e olhos agressivos, fixos. Uma

serpente, símbolo de poder antigo e impessoal, de transformação e renascimento, encontra-se enrolada à volta da sua cintura. Simultaneamente devora e dá à luz um homem adulto. Medusa, monstro grego, com a sua coifa de serpentes, manifesta um rosto tão terrível que uma única exposição a ele basta para transformar homens fortes em pedra – paralisa-os, permanentemente, de medo. Esta górgona é um resquício “vestigial” tardio, por assim dizer, de uma das primeiras deusas, que simultaneamente incorporavam a fecundidade incrível da natureza e o desrespeito insensível pela vida.



FIGURA 34: O Território Inexplorado como Mãe Destrutiva

Uma descrição neuropsicológica da reação do cérebro ao inesperado – tal como encontrado antes – é uma coisa; a representação mitológica é outra. A consideração da figura da Grande e Terrível Mãe é salutar; ajuda

a fomentar a compreensão daquilo de que as nossas culturas – ou seja, a nossa identificação ritual com os mortos – nos protege. Somos escudados dos terrores da nossa imaginação (e das coisas que fomentam tal terror) pela sobreposição da familiaridade garantida pela interpretação e por quadros de referência partilhados. Estas “paredes” servem tão bem o seu propósito que se torna fácil esquecer a nossa vulnerabilidade mortal; na verdade, gerámos essas paredes para auxiliar esse esquecimento. Mas é impossível compreender porque temos tão grande motivação para manter as nossas culturas – as nossas crenças, e os padrões de ação a elas associados – sem observarmos e apreciarmos as horríveis figuras geradas pelos nossos antepassados.

A Grande Mãe, na sua vertente negativa, é a força que induz a criança a chorar na ausência dos pais. Ela é os ramos que arrepanham o viajante noturno, nas profundezas da floresta. É a força terrível que motiva a realização da atrocidade – violação planeada e aniquilação dolorosa – quando a guerra é travada. É agressão, sem inibição de medo e culpa; sexualidade, na ausência de responsabilidade, dominação sem compaixão, ganância sem empatia. É o *id* freudiano, inconsciência contaminada pelo terror desconhecido e mortal, e as moscas no cadáver de um gatinho. É tudo o que salta na noite, que arranha e morde, que guincha e uiva; é pavor paralisante, horror e os gritos que acompanham a loucura. A Grande Mãe aborta filhos e é o feto morto; fomenta pestilência e é a praga; faz da caveira algo grotescamente apelativo e toda ela é caveiras. Desvendá-la é arriscar a loucura, olhar para o abismo, perder o caminho, recordar trauma suprimido. Ela é a abusadora de crianças, o *golem*, o papão, o monstro do pântano, o morto-vivo cadavérico e putrefacto que ameaça os vivos. É progenitora do diabo, o “estranho filho do caos”. É a serpente, e Eva, a tentadora; é a *femme fatale*, a mosca no unguento, o cancro oculto, a doença crónica, a praga de gafanhotos, a causa da seca, a água envenenada. Usa o prazer erótico como isco para manter o mundo vivo e a procriar; é um monstro gótico que se alimenta do sangue dos vivos. É a água que corre ameaçadoramente sobre o rebordo do dique em ruínas; o tubarão nas profundezas, a criatura de olhos arregalados das florestas profundas, o grito do animal desconhecido, as garras do urso-pardo e o sorriso dos criminosos loucos. A Grande e Terrível Mãe é a estrela de todos os filmes de terror, de todas as comédias negras; mantém-se à coca

dos propositadamente ignorantes, como um crocodilo à espera no brejo. É o mistério da vida que nunca pode ser dominado; torna-se mais ameaçadora a cada retirada.

Sonhei que via a minha avó materna sentada à beira de uma piscina, que também era um rio. Na vida real, ela fora vítima da doença de Alzheimer e regredira a um estado semiconsciente. No sonho também perdera a capacidade de autocontrolo. A sua região genital estava exposta, na penumbra; tinha a aparência de um emaranhado denso de pelo. Ela acariciava-se, distraidamente. Aproximou-se de mim, com uma mão-cheia de pelos púbicos compactados em algo que parecia um grande pincel de artista. Empurrou-o na direção da minha cara. Levantei o braço, várias vezes, para lhe desviar a mão; por fim, sem querer magoá-la, ou interferir mais com a sua ação, deixei-a fazer o que queria. Afagou-me a cara com o pincel, delicadamente, e perguntou-me, como uma criança: “Não é macio?” Eu olhei para o seu rosto arruinado e disse-lhe: “Sim, avó, é macio.”

De detrás dela surgiu um velho urso branco. Ficou à sua direita, à minha esquerda. Estávamos todos ao lado da piscina. O urso era velho, como quando os cães pequenos envelhecem. Não via muito bem, parecia triste e comportava-se de forma imprevisível. Começou a rosnar e a acenar-me com a cabeça – tal e qual como os cães maus imediatamente antes de nos morderem. Prendeu-me a mão esquerda entre as mandíbulas. Caímos os dois à piscina, que, por esta altura, já era mais como um rio. Eu empurrava o urso com a mão livre. Gritei: “Pai, o que hei de fazer?” Peguei num machado e acertei na parte de trás da cabeça do urso, várias vezes, matando-o. Este ficou flácido na água. Tentei puxar-lhe o corpo para a margem. Algumas pessoas foram ajudar-me. “Tenho de fazer isto sozinho!”, gritei. Por fim, consegui puxá-lo para fora da água. Afastei-me, avançando pela margem. O meu pai veio ao meu encontro e passou um braço por cima dos meus ombros. Senti-me exausto, mas satisfeito.

O desconhecido nunca desaparece; é um elemento permanente constituinte da experiência. Esta capacidade de representar os aspetos terríveis do

desconhecido permite-nos conceptualizar o que ainda não foi encontrado e praticar a adoção da atitude adequada em relação ao que não compreendemos.

Pois sou a primeira e a última.

Sou a honrada e a desdenhada.

Sou a meretriz e a sagrada.

Sou a esposa e a virgem.³¹³

O aspeto positivo da matriz de todo o ser – a “irmã gémea” de Kali, por assim dizer – encontra-se em acentuado contraste com a Terrível Mãe. O desconhecido benéfico é a fonte de plenitude e conforto eternos. É a “feminidade positiva”, em termos metafóricos, o que constitui a base para a própria esperança – para a fé e crença na bondade essencial das coisas necessárias para a manutenção voluntária da vida e da cultura. A “irmã benéfica”, em consequência, adquiriu uma amplitude e uma profundidade de representação metafórica mítica equivalentes à da Terrível Mãe. O aspeto beneficente da matriz de todas as coisas – a “virgem” eternamente fecunda (porque eternamente renovada), a mãe do salvador – é a incorporação da fonte útil, um auxílio constante para os esforços dolorosos, o sofrimento trágico e a preocupação existencial. O próprio conhecimento redentor surge do encontro generativo com o desconhecido, da exploração de aspetos de coisas e situações novas; é parte do potencial das coisas, está implícito nelas, é intrínseco à sua natureza. Este conhecimento redentor é *sabedoria*, conhecimento de como agir, gerado em consequência da relação adequada estabelecida com o aspeto positivo do desconhecido, a fonte de todas as coisas:

Radiante e inalterável é a sabedoria;

facilmente se deixa ver por aqueles que a amam,

e encontrar por aqueles que a buscam.

Antecipa-se a manifestar-se aos que a desejam.

Quem por ela madruga não se cansará:

Há de encontrá-la sentada à sua porta.

Meditar nela é prudência consumada,

e aquele que não dorme por causa dela

depressa estará livre de inquietação.

Pois ela própria vai à procura dos que são dignos dela,

pelos caminhos lhes aparece com benevolência

e vai ao encontro deles, em cada um dos seus pensamentos.
O princípio da sabedoria é o sincero desejo de ser instruído
por ela,
e desejar instruir-se é já amá-la.
Mas amá-la é obedecer às suas leis,
e obedecer às suas leis é garantia de incorruptibilidade.
E a incorruptibilidade aproxima-nos de Deus.
Desta forma, o desejo da sabedoria conduz à realeza!
[Livro da Sabedoria (dos Livros Sapienciais), Sb 6:12-20]

e também

Por isso pedi, e foi-me dada a inteligência;
supliquei, e veio a mim o espírito de sabedoria.
Preferi-a aos cetros e aos tronos,
e, em comparação com ela, vi que não eram nada as
riquezas.
Nem sequer a comparei às pedras preciosas,
pois o ouro todo, diante dela, é um pouco de areia,
e a prata, perante ela, será como lodo.
Amei-a mais que a saúde e a beleza,
e antes a quis ter a ela que a luz,
pois a sua claridade jamais tem ocaso.
Com ela me vieram todos os bens,
e nas suas mãos está uma riqueza incalculável.
Deliciei-me com todos estes bens,
pois é a sabedoria quem os conduz,
mas eu ignorava que ela fosse a sua mãe.
Aprendi-a com simplicidade, reparto-a sem reservas
e não escondo a sua riqueza,
porque ela é para os homens um tesouro inesgotável;
os que a adquirem tornam-se agradáveis a Deus,
e recomendáveis a Ele pelos dons da instrução.
Que Deus me permita falar com inteligência
e ter pensamentos dignos dos dons concedidos,
pois é Ele quem guia a sabedoria
e quem dirige os sábios. (Sabedoria 7:7-15)

A sabedoria pode ser personificada como um *espírito que dá eternamente*, que proporciona aos seus seguidores riquezas infalíveis. Deve ser mais valorizada do que o estatuto ou posses materiais, como a fonte de todas as coisas. Com a inexatidão categórica característica de pensamento metafórico e a sua correspondente riqueza de conotação, *o ato de valorizar este espírito também é Sabedoria*. Assim, a própria matriz fica associada à – isto é, agrupada na mesma categoria que a – atitude que torna essa matriz algo benéfico. Esta associação ocorre porque a capacidade generativa primária caracteriza tanto a “fonte de todas as coisas” *como* as atitudes e ações de exploração/esperança que tornam essa fonte coisas determinadas. Só encararíamos estas últimas – a “postura subjetiva” – como algo claramente psicológico (como algo semelhante a “sabedoria” na aceção moderna). A primeira mais provavelmente seria considerada “externa”, da nossa perspectiva – algo para lá de intervenção subjetiva. Mas acontece que, sem a atitude apropriada [Pois, quem pede, recebe; e quem procura, encontra; e ao que bate, hão de abrir. (Mateus 7:7-8)], o desconhecido é um deserto estéril³¹⁴. Expectativa e fé determinam a “resposta” do desconhecido (dado que abordagem corajosa elimina ansiedade antecipatória e a exploração torna o inesperado algo valioso). Assim, a categorização indiscriminada tem o seu valor.

Somos motivados a proteger os produtos da nossa exploração, os nossos territórios familiares, porque fenómenos inesperados são intrinsecamente significativos e esse significado presta-se a demonstrar-se como ameaça. Mas a probabilidade de que o sentido do território inexplorado seja ameaça *parece ser uma função do contexto interpretativo dentro do qual faz o seu aparecimento*. Se o desconhecido é abordado voluntariamente (que é o mesmo que dizer, “como se” fosse benéfico), então o seu aspeto promissor tende a parecer mais saliente. Se o desconhecido surge apesar do nosso desejo, então é mais provável que apareça mais puramente no seu aspeto de ameaça. Isto significa que, se estivermos dispostos a admitir a existência das coisas que não compreendemos, será mais provável que essas coisas assumam um rosto positivo. A rejeição do desconhecido, pelo contrário, aumenta a probabilidade de que este envergue uma máscara aterradora quando inevitavelmente se manifestar. Parece-me que esta é uma das mensagens essenciais do Novo Testamento, com a sua insistência

expressa (embora de difícil interpretação) de que Deus deve ser encarado como inteiramente bom.

O aspeto benéfico do desconhecido é algo indisponível aos “indignos”, algo eterno e puro; algo que entra em relação com os que estão dispostos, de uma época para outra; e algo que nos torna amigos de Deus. O desconhecido é também algo que pode ser conceptualizado usando simbolismo sexual: uma coisa que pode ser “conhecida” no sentido bíblico. Na união, como com uma “noiva”, essa coisa produz todas as coisas que são boas:

Conheci tudo o que está oculto ou manifesto,
pois a sabedoria, artífice de tudo, mo ensinou.
Com efeito, há nela um espírito inteligente e santo,
único, múltiplo e subtil,
ágil, penetrante e puro,
límpido, invulnerável, amigo do bem e perspicaz,
livre, benéfico e amigo dos homens,
estável, firme e sereno,
que tudo pode e tudo vê,
que penetra todos os espíritos,
os inteligentes, os puros e os mais subtis.
A sabedoria é mais ágil que todo o movimento
e por sua pureza tudo atravessa e penetra.
Ela é um sopro do poder de Deus,
uma irradiação pura da glória do Onnipotente,
pelo que nada de impuro entra nela.
Ela é um reflexo da luz eterna,
um espelho imaculado da atividade de Deus
e uma imagem da sua bondade.
Sendo uma só, tudo pode;
permanecendo em si mesma, tudo renova;
e, derramando-se nas almas santas de cada geração,
ela forma amigos de Deus e profetas,
pois Deus só ama quem vive com a sabedoria.
Ela é mais radiante que o sol,
e supera todas as constelações;
comparada com a luz, sai vencedora,

pois a luz dá lugar à noite,
mas sobre a sabedoria não prevalece o mal.
Ela estende-se com vigor de uma extremidade à outra
e tudo governa com bondade.
Eu a amei e busquei desde a minha juventude,
procurei tomá-la por esposa
e enamorei-me da sua formosura.
A sua intimidade com Deus proclama a nobreza da sua
origem,
pois o Senhor do universo a amou.
É que ela está iniciada na ciência de Deus
e é ela quem escolhe as suas obras.
E se a riqueza é um bem desejável na vida,
que há de mais rico que a sabedoria, que tudo pode?
E se é a inteligência que opera,
quem mais que ela é artífice de todas as coisas? (Sabedoria
7:22-8:6)³¹⁵

O terrível desconhecido exige representação; outrossim, o desconhecido benéfico. Somos levados a representar o facto de a possibilidade residir em todos os acontecimentos incertos, de a promessa chamar das profundezas de todo o mistério. A transformação, decorrente da emergência da mudança, significa a morte de tudo o que é velho e decrépito – significa a morte de tudo aquilo cuja existência continuada implicaria apenas sofrimento adicional da parte daqueles que ainda se esforçam por sobreviver. O terrível desconhecido, que paralisa ao surgir, é também amparo para o sofredor, calma para o perturbado, paz para o guerreiro, compreensão e descoberta para o perplexo e curioso – é a joia redentora na cabeça do sapo ou no antro do dragão cuspidor de fogo. O desconhecido é o fogo que arde e protege, o objeto transcendente infinitamente misterioso que simultaneamente dá e tira. O aspeto positivo do desconhecido, encarnado na Deusa Greco-Romana *Diana* ou *Artémis*, senhora dos animais, encontra-se representado na **Figura 35: Território Inexplorado como Mãe Criativa**³¹⁶.

Tudo o que *contém*, *abriga* e *produz* existe como fonte da representação simbólica – ocupa a mesma categoria – deste elemento promissor. Fruta distinta pelas suas propriedades portadoras de sementes, como a romã ou a

papoila, proporciona motivo apropriado para contenção grávida. O porco faz de representante da fertilidade e a vaca – o animal sagrado da Índia – como incorporação do princípio da nutrição. Os moluscos “fazem as vezes” de geração e fertilidade devido à sua forma vulvar. Itens inanimados, como caixas, sacas e canais contêm e abrigam, enquanto objetos similares, como a cama, berço e ninho se caracterizam por uma função protetora e, por conseguinte, “maternal”³¹⁷. Representações humanizadas – estatuetas de deusas nuas, que se contam entre os mais antigos objetos de representação conhecidos³¹⁸ – parecem representar fecundidade e a contenção produtiva da natureza, em forma antropomórfica. A criação e subsequente apreciação de tais figuras talvez ajudasse indivíduos e sociedades nos seus esforços para clarificar a natureza da relação humana com o aspeto protetor da existência. Os criadores de tais estatuetas colocavam grande ênfase em aspetos coletivos e impessoais de geração, como seios, genitais e ancas (aspetos cujas funções se mantêm, *grosso modo*, fora do controlo voluntário), mas devotavam pouca atenção a traços definidores de individualidade autoconsciente – como os do rosto. Tais figuras, aparentemente, representavam o vaso da vida e eram representadas na imagem de uma mulher, cujo corpo gerava vida humana e nutria essa mesma vida. O corpo-vaso representava a própria natureza benéfica.



FIGURA 35: Território Inexplorado como Mãe Criativa

Todas as funções vitais básicas, principalmente o “metabolismo”; ocorrem neste esquema corpo-vaso, cujo “interior” é desconhecido. As suas zonas de entrada e saída têm um significado muito especial, pois, da mesma forma que o alimento e a comida são colocados para dentro desse vaso desconhecido, dele mesmo “nascerão” coisas de todas as funções criadoras, desde as secreções e o sémen, até à respiração e à palavra.

Todos os orifícios corporais – olhos, ouvidos, nariz, boca, (umbigo), reto, área genital – assim como a pele, enquanto considerados locais onde ocorrem as trocas entre o interior e o exterior, tinham um aspeto numinoso para o homem primitivo. Por esse motivo, eles também são destacados como áreas de

“ornamentação” e proteção e, nas autorrepresentações artísticas, têm um papel especial enquanto ídolos. [319](#)

O desconhecido, fonte de toda a informação determinada, é simultaneamente destrutivo e criativo. O terrível aspeto da Grande Mãe ameaça tudo com dissolução. A sua irmã positiva é o aspeto gerador de ser. A **Figura 36: A “Genealogia Celestial” das Mães Destrutiva e Criativa** retrata a relação entre as duas irmãs “discrimináveis”, a sua derivação do desconhecido unificado mas ambivalente, e a derradeira “descida” do “dragão do caos”.

A capacidade de “restringir o aparecimento da Mãe Terrível” e de “fomentar a realização da Irmã Benévola” (isto é, a capacidade de diminuir ameaça, e de maximizar promessa e satisfação) poderá perfeitamente ser encarada como o segredo da adaptação bem-sucedida. A existência de representações dos aspetos gémeos do desconhecido permitiu *prática na adaptação* perante tais representações, permitiu exposição do indivíduo, em imaginação e ação, de uma forma controlada, a representações potentemente construídas dessas coisas que estava destinado a reçar mais, a que era necessariamente mais vulnerável, mas que não podiam ser evitadas para sempre. “Rituais” similares subjazem a todas as formas bem-sucedidas da psicoterapia moderna.

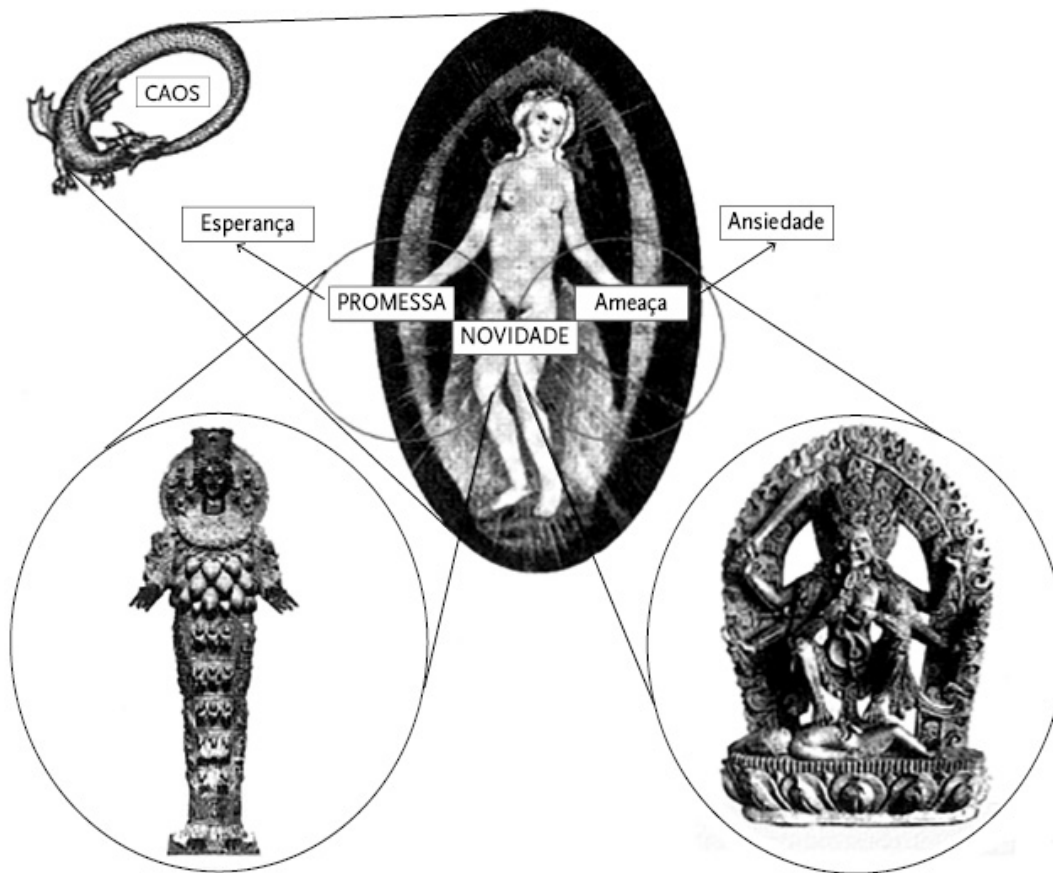


FIGURA 36: A “Genealogia Celestial” das Mães Destrutiva e Criativa

O tratamento moderno de distúrbios de ansiedade, para usar um exemplo específico – a “dessensibilização” – envolve expor um indivíduo, “ritualisticamente” (isto é, sob circunstâncias tornadas previsíveis pela autoridade) a estímulos novos ou de qualquer forma ameaçadores (com uma reação apropriada modelada por essa autoridade)³²⁰. Tal dessensibilização, em teoria, induz “habituação”; o que acontece de facto é que a *exploração guiada, no decurso da terapia comportamental, produz reclassificação e ajustamento comportamental* [de tal forma que a coisa outrora aterradora ou de novo aterradora se torna (uma vez mais) algo controlável, familiar e *conhecido*]. A exposição voluntária também ensina o indivíduo anteriormente assolado pela ansiedade a lição nada trivial de que *é capaz de enfrentar o “local de medo” e prevalecer*. O procedimento de exposição voluntária guiada parece produzir benefícios terapêuticos mesmo quando a “coisa a ser evitada” é traumática³²¹ –

quando pode parecer cruel, de uma perspetiva superficialmente “empática”, insistir em exposição e “processamento”.

O ritual de exposição voluntária *fomenta identificação mimética com o herói* (quer isso seja explicitamente reconhecido, quer não); ensina ao indivíduo que o espírito corajoso de exploração pode prevalecer eternamente sobre a ameaça. É esta identificação mimética e os seus equivalentes e consequências abstratos que justificam o aumento geral da confiança e das capacidades que tende a acompanhar o treino de exposição. A reclassificação e o ajuste comportamental, decorrente da exposição terapêutica, coloca as terríveis forças do desconhecido sob o domínio do conhecimento, no terreno do conhecido – expande “território explorado” para o caos –, coloca a “Grande Mãe” sob as restrições do seu “consorte”, a cultura, o Grande Pai. Esta é a “criação do caos” baseada em exploração, a partir do caos pré-cosmogónico, e o fomentar de identificação implícita com o *Logos*, o Verbo criativo e redentor.

A análise dos fenómenos muito mais dramáticos, muito disseminados, mas metaforicamente equivalentes do ritual sacrificial – um rito cuja própria existência levou um autor perspicaz a argumentar a insanidade mental essencial do homem³²² – proporciona maior noção da natureza da capacidade de transformar ameaça em promessa. Já discutimos o facto de a valência de um objeto mudar conforme o contexto da interpretação. É o conhecimento desta ideia que permite a compreensão do significado da atitude sacrificial. O belo semblante da mãe benéfica é o rosto que o desconhecido adota *quando abordado a partir da perspetiva adequada*. Tudo o que é desconhecido é simultaneamente horrível e promissor: é coragem e génio (e a graça de Deus) que determina que aspeto domina. A força e sede de sangue incontroláveis do touro são o poder que, quando domesticado, serve para fomentar, proteger e gerar a manada. O poder devastador da combustão explosiva súbita é transporte fiável e eficiente quando devidamente controlado. A górgona da Natureza é servente quando abordada pelos corajosos, pelos honestos e pelos humildes.

Rituais religiosos primários, servindo um propósito adaptativo fundamental, “predicado” no conhecimento dos mecanismos apropriados de abordagem, evoluíram de acordo com o espaço em torno da divindade primária, incorporação do desconhecido. O drama ubíquo do sacrifício humano, (proto)típico da prática religiosa primordial, encenava a ideia de

que a essência do homem era algo a ser voluntariamente oferecido contra as devastações da natureza – algo a ser justaposto em encontro criativo com o terrível desconhecido. A oferenda, em ritual, era muitas vezes devorada, real ou simbolicamente, como auxiliar para a incorporação do espírito humano imortal, como auxiliar para a incorporação do procedimento heroico. Tais rituais eram abstratos e alterados, à medida que se desenvolviam – com a natureza da entidade sacrificial a mudar (com constância da “ideação” subjacente).

Ainda em 1871, na Índia, o festival em honra da Grande Mãe, sob a forma de Durga³²³ ou Kali, era acompanhado pela matança diária de vinte búfalos, duzentas e cinquenta cabras e duzentos e cinquenta porcos. A areia das arenas sacrificiais, alagada em sangue, era substituída duas vezes por dia – retirada e enterrada no solo, para lhe garantir a fertilidade. A matança de animais é um desenvolvimento relativamente tardio, do ponto de vista psico-histórico, e, por norma, substitui e é precedido por sacrifício ritual de vítimas humanas. O indologista Henrich Zimmer declara:

No seu “aspeto horrendo” (*ghora-rupa*), a deusa, como Kali, “a sombria”, leva a caveira cheia de sangue a ferver aos lábios; a sua imagem devocional mostra-a vestida de vermelho-sangue, sobre um barco a flutuar num mar de sangue: no meio da inundação da vida, da seiva sacrificial, que ela exige que possa, na sua manifestação graciosa (*sundara-murti*) como a mãe do mundo (*jagad-amba*), conceder existência a novos seres vivos num procedimento de procriação sem fim, que, como ama do mundo (*jagad-dhatri*) possa amamentá-los nos seus seios e dar-lhes a comida que está “cheia de nutrição” (*anna-purna*). Uma conceção antiga, que remonta à Idade da Pedra: deve dar-se, a todo o momento, uma mão à natureza; nem ela é capaz de concretizar algo por si só. Não é mais autossuficiente do que o homem. Nada surge de si mesmo, seja no cosmos, seja nos seres humanos. O homem deve realizar ritos clamorosos para libertar a Lua das garras do eclipse, para dispersar os seus demónios; e, para o Sol se livrar da debilidade invernal e erguer-se cada vez mais à medida que o ano avança, uma jovem, simbolizando o Sol, deve balançar cada vez mais alto, até ao

céu. Para gerar frutos e sustentar a vida, a mãe terra exige ser fertilizada e fortalecida com tragos de sangue, o fluido vital.³²⁴

Na verdade, o ritual misterioso e aparentemente “sacrificial” dramatiza ou representa duas ideias criticamente importantes e relacionadas: em primeiro lugar, que a essência do homem – isto é, o aspeto divino – deve constantemente ser “oferecido” ao desconhecido, deve apresentar-se voluntariamente ao poder destrutivo/criativo que constitui a Grande Mãe, encarnação do imprevisível (como vimos); e, em segundo, *que a “coisa que é mais amada” deve ser destruída – isto é, sacrificada – para que o aspeto positivo do desconhecido se manifeste.*

A primeira ideia “predica-se” na noção de que o desconhecido tem de ser encontrado, voluntariamente, para que nova informação seja gerada, para que novos padrões comportamentais sejam construídos; a segunda “predica-se” na observação de que um apego indevido, obsoleto ou de alguma outra forma inválido – como o apego a um padrão inadequado de comportamento ou crença – desperdiça o mundo, ao interferir com o procedimento de adaptação em si mesmo. Um apego rígido, inflexível a “coisas de valor inapropriadas” – indicativo de dominação por uma hierarquia patológica de valores (um “deus morto” – equivale à negação do herói. Alguém miserável e inútil no meio de muito – apenas como ilustração – é infeliz por causa dos seus apegos às “coisas” erradas. A infelicidade é frequentemente a consequência de pensamento imaturo ou rígido – uma consequência da sobreavaliação de fenómenos que, de facto, são triviais. A pessoa neurótica agarra-se às coisas que a fazem infeliz, ao mesmo tempo que desvaloriza os procedimentos, oportunidades e ideias que a libertariam, se os adotasse. O sacrifício da “coisa mais amada” para “aplar os deuses” é a incorporação em procedimento da ideia de que o aspeto benévolo do desconhecido regressará se o esquema presente de adaptação (o “rei governante”) for suficientemente alterado (isto é, destruído e regenerado). Um indivíduo despojado da sua “identificação” com o que valorizava previamente é, em simultâneo, alguém que enfrenta o desconhecido – e, logo, alguém que imita “inconscientemente” o herói. A “abdicação” voluntária de tal identidade torna o suplicante um “homem novo” – pelo menos, se o sacrifício tiver sido genuíno. Isto não significa que tais ideias não possam degenerar em rituais vazios, cruéis e desprovidos de sentido.

A relação íntima entre apego ao passado, rejeição do heroísmo e negação do desconhecido é mais frequentemente explicada sob a forma narrativa (talvez por a associação ser tão complexa que ainda não foi tornada explícita). O conto de fadas que se segue – um grito de alerta do “inconsciente” psicanalítico – pode servir como exemplar útil. Ocorreu-me espontaneamente, como um todo, enquanto tentava ajudar um homem que conhecia e que estava a passar por uma crise psicológica. O seu apego ao desnecessário e ao supérfluo estava a perigar-lhe seriamente o futuro, mas ele não o admitia. Quis avisá-lo de que acabaria por pagar um preço bem alto pela sua falta de visão. Porém, ele ignorou a história, pelo menos a curto prazo – com resultados previsíveis.

Cocorococó

Era uma vez um homem que tinha uma viagem longa e árdua pela frente. Ia avançando, subindo rochedos e passando pela mata, quando viu um pequeno gnomo brilhante, com dentes grandes e brancos e uma peruca preta, sentado à beira da estrada. Estava a usar um tronco como tambor, e dois ossos brancos como baquetas, e trauteava estranhamente só para si. O pequeno gnomo disse:

– João... porque trabalhas tanto? Porque caminhas tão depressa? Sabe-se lá se alguma vez chegarás ao teu destino... Vem cá. Tenho uma coisa para te mostrar.

Por isso, João deixou a estrada. Fosse como fosse, estava farto de caminhar, pois não paravam de lhe atirar com paus e pedras. E o pequeno gnomo continuou:

– Tenho uma pedra preciosa vermelha e brilhante que gostava de te vender. Aqui está.

E, de dentro do seu manto, sacou o maior rubi que o homem alguma vez tinha visto. Devia pesar uns 45 quilos e brilhava como o sol.

O gnomo perguntou:

– Gostas? É uma pedra encantada. O que é que me ofereces por ela?

E o homem respondeu:

– Não tenho muito... muito dinheiro. Mas dou-te tudo o que tenho. – O gnomo pareceu desagradado, pelo que João acrescentou: – Podia pagar um pouco mais todos os meses.

Assim, o gnomo aceitou:

– Muito bem! Compras agora, pagas depois. Parece-me bem. Alinho neste plano de prestações.

Então o homem deu ao gnomo todo o seu dinheiro e prometeu pagar-lhe o resto depois. E o gnomo voltou para os arbustos ao largo da estrada, a estalar os dentes, rindo-se e retorcendo-se.

Quanto mais o homem pensava no rubi, e no belo negócio que fizera, mais feliz ficava. Pôs-se de novo a caminho, com o coração leve, mas depressa descobriu que não conseguia progredir muito, porque 45 quilos era muito peso para carregar. Disse de si para si:

– Mas porque é que hei de continuar caminho? Já tenho o que quero. Porque é que não me limito a ficar aqui, a segurar no meu rubi; e, quando as pessoas passarem, hão de ver como já me safei!

Por isso, parou. Um pouco depois, apareceu um dos seus amigos e viu-o ali. O amigo propôs-lhe:

– João, e se viesses comigo? Acabei de abrir um negócio e dava-me mesmo jeito ter ajuda! Vem depressa! Já não vai demorar a abrir!

João pensou que aquilo parecia bom, mas o amigo estava com pressa. Além disso, seria que não via o rubi? Como é que ele poderia apressar-se ao lado dele? Onde poria a pedra preciosa? Por isso, respondeu:

– Obrigado, mas tenho de cuidar da minha pedra preciosa. Se calhar vemo-nos depois.

O amigo mirou-o como se ele tivesse enlouquecido – mas tinha pressa de chegar a algum lado. Por isso, limitou-se a encolher um pouco os ombros e a dizer:

– Está bem, João. Vemo-nos depois.

Um pouco mais tarde, apareceu outro amigo, que disse:

– João! Que bom ver-te! Vou voltar a estudar! Há montes de coisas maravilhosas para aprender! Montes de coisas fantásticas para aprender! O mundo está cheio de problemas por resolver! Gostava de ter companhia! Queres vir comigo?

João achou que aquilo era uma excelente ideia – mas também aquele amigo parecia estar com pressa. Para mais, ali à beira da estrada, a segurar na pedra preciosa, era cansativo, e requeria toda a energia que ele tinha. Por isso, respondeu ao amigo:

– Obrigado, mas tenho de cuidar da minha pedra preciosa. Não é linda? Se calhar vemo-nos depois.

O amigo mirou-o como se ele tivesse enlouquecido – mas tinha pressa de chegar a algum lado. Por isso, limitou-se a encolher os ombros e a dizer:

– Espero que tudo te corra bem. Até breve.

Muitos amigos apareceram e foram embora, e os anos foram passando. A pedra preciosa foi ficando cada vez mais pesada, mas o homem apegava-se cada vez mais a ela. O único problema era que parecia que ninguém reparava em como era bela. As pessoas passavam, apressadas, falavam dos seus planos

e ninguém tinha um rubi tão grande

e ninguém alguma vez teria visto um rubi daquele tamanho

por isso seria de pensar que alguém pudesse ter dito alguma coisa qualquer coisa, pelo menos, como

“Que lindo rubi, João. Quem me dera ter um assim.”

Mas isso nunca aconteceu.

Então, certo dia, apareceu outra pessoa a caminhar pela estrada. Era um homem curvado, magro e com o cabelo grisalho, embora não parecesse assim tão velho. Carregava uma pedra grande e suja nos braços, que não o deixava progredir muito. A figura estranha aproximou-se e olhou para João. Depois sorriu de orelha a orelha e comentou:

– Porque é que está aí especado com uma pedra grande e feia nas mãos velhas e cansadas? Que figura tão tola. Aposto que desejava ter um rubi grande, como o que eu trago!

E João pensou: “Coitado do homem, vive iludido. Ele é que anda com uma pedra, sou eu quem tem o rubi!”

Por isso, disse-lhe:

– Queira desculpar, mas infelizmente o senhor está muito enganado. Eu é que tenho a pedra preciosa. Encontrei um gnomo à beira da estrada e ele vendeu-mo. Ainda estou a pagá-lo... embora não seja muito! O senhor é que traz uma pedra!

O desconhecido cansado pareceu irritar-se. Disse:

– Não sei que brincadeira é a sua, senhor. Você tem uma pedra. Eu tenho um rubi. O gnomo que descreveu vendeu-mo... e disse-me que era único! Já o carreguei há vinte anos, e nunca o largarei!

E João replicou:

– Mas eu também carrego o meu há vinte anos... não pode ser só uma pedra!

Pedra ou rubi? Continuaram a discutir.

De repente, apareceu o pequeno gnomo, como se nunca tivesse partido! Só que, desta vez, não era tão pequeno. Era maior, e mais vermelho e ameaçador; o seu riso fazia lembrar o barulho de correntes.

– Parem de discutir, vocês os dois! Nunca vi nada tão patético. O que têm nas mãos são pedras... tanto um como outro. E, se alguma vez tivessem tido o bom senso de as pousar por um ou dois segundos, teriam visto isso!

» Oh, bem, pelo menos foram diligentes. E eu preguei-vos uma partida cruel. Arrependo-me.

» Por isso, vou dar-vos o que realmente merecem. Querem o que realmente merecem?

E João e o desconhecido magro assentiram avidamente com a cabeça. Por fim, pensavam.

– Ainda não viram nada. Atirem as pedras para o chão!

Ambos obedeceram. Uma e outra pedra partiram-se ao meio ao embaterem no chão.

De lá fluiu um rio de vermes brancos e esfomeados, que se lançaram sobre os homens e os devoraram inteiros, enquanto eles se debatiam e gritavam.

Pouco depois, nada restava, exceto uma tíbia de cada um. O pequeno gnomo pegou-lhes e seguiu caminho pela estrada. Sentou-se junto a um tronco oco e começou a tocar como se este fosse um tambor.

Ia tocando, esperando e trauteando uma estranha cantilena:

“Uma imagem de comida
alimenta todo o clã esfomeado
a imagem do bem
dá saúde ao adoentado.
Para quê correr caminho?
Para quê trabalhar?
Basta sorrir sozinho!
O sucesso, afinal,
nada custa a conquistar!
A vida não é real

é isso que eu tenho a dizer
É mais fácil assim
para além disso,
quem é que quer viver?”

São ideias da “necessidade de sacrifício” que subjazem, por exemplo, ao ritual bem conhecido, mas explicitamente incompreensível da comunhão cristã (com mais exatidão, o ritual da comunhão cristã serve como precursor comportamental destas ideias explícitas). O herói cristão – Cristo – é o espírito que se oferece voluntariamente à cruz, à sepultura, ao sofrimento e a à morte, à Mãe Terrível. Tal espírito é, acima de tudo, “humilde” – o que é um termo muito paradoxal, neste contexto. A arrogância é crença na onisciência pessoal. A humildade heroica, contrastada com tal arrogância, significa reconhecimento de erro pessoal constante, juntamente com crença na capacidade de *transcender* esse erro (enfrentar o desconhecido, e atualizar a crença falível, em consequência). “Humilde” significa, portanto, “maior do que o dogma” (já que o espírito do homem é um “poder superior” do que as leis que lhe governam o comportamento). O corpo de Cristo (representado, no ritual da comunhão, pela hóstia de trigo da “eterna ressuscitação”) é o receptáculo do espírito encarnado da divindade moribunda, renascida e redentora. Este “corpo” é ritualmente devorado – isto é, incorporado – para auxiliar os participantes rituais na sua identificação com Cristo, o deus (sol) eternamente morredouro e ressuscitado. A construção deste ritual horrendo implicou uma ampliação da conceptualização abstrata de um aspeto estrutural permanente de (toda) a psique humana – o aspeto heroico, o Verbo – como ativo, individualmente condenado, mas miticamente eterno, destinado ao contacto trágico com a ameaça e a promessa do desconhecido, mas participante constante no procedimento criativo adaptativo e redentor.

O ato ritual da exposição tem lugar simultaneamente para aplacar ou minimizar o aspeto cruel da natureza, e para permitir o estabelecimento de contacto com o benéfico. A partir da perspectiva moderna, poderá dizer-se (muito mais abstratamente) que um encontro de exploração voluntária, cautelosa e cuidadosa com o ameaçador e o desconhecido constitui a pré-condição para a transformação desse desconhecido no promissor (ou, pelo menos, no mundano) em consequência de uma mudança de comportamento ou interpretação. Nós, os modernos, interpretamos esta

“mudança de experiência” como uma alteração do estado subjetivo. A mente pré-experimental, menos capaz de distinguir claramente o sujeito do objeto, mais preocupada com o significado motivacional da experiência, observa antes que *o caráter indutor de medo do objeto recuou* (como consequência da coragem do explorador, ou da benevolência da coisa em questão).

O sacrifício *ritual* foi uma primeira variante (pré-abstrata e comportamental) da “ideia” do heroísmo, da crença em poder individual – a representação da ideia de que exposição voluntária ao desconhecido (ou dissolução da coisa mais favorecida) constituía uma pré-condição necessária (1) para a emergência da “deusa” benéfica e (2) para uma adaptação bem-sucedida continuada. A incorporação do indivíduo sacrificial, em concreto (em canibalismo ritual) ou em cerimônia religiosa (na missa, por exemplo), significava assimilação da cultura-herói. Tal incorporação era uma tentativa “pré-consciente” de identificação com a essência heroica, de fortificar os elementos constituintes da comunidade contra o paralisante medo da morte e das trevas – de fortificar o indivíduo e o grupo social contra o medo do próprio desconhecido. O ritual sacrificial era *representação* do herói, antes que tal “representação” pudesse ser feita em abstração, em drama, em história. Uma representação narrativa mais abstrata do alvo do “sacrifício heroico” veio então reproduzir a emergência da deusa beneficente, capaz de fazer chover recompensas sobre o homem, seu eterno amante e filho.

O espírito sempre disposto a arriscar destruição pessoal (mais abstratamente, intrapsíquica) para ganhar conhecimento redentor poderá ser considerado *o representante arquetípico do procedimento adaptativo como tal*. A mente pré-experimental considerava que a união traumática deste representante “masculino” com o desconhecido feminino destruidor e procriador era um precedente necessário à continuidade da renovação e do renascer do indivíduo e da comunidade. Esta é uma ideia precisamente tão magnífica como a que o mito de Osíris/Hórus contém; uma ideia que acrescenta uma profundidade adicional às maravilhosas “hipóteses morais” contidas nesse mito. O herói da exploração, filho divino do conhecido e do desconhecido, enfrenta corajosamente o desconhecido, une-se com ele criativamente – abandonando toda a pretensão de “conhecimento absoluto” preexistente –, reúne nova informação, regressa

à comunidade e revitaliza a sua tradição. É a esta história mais completa que dedicamos agora a nossa atenção.

O Filho Divino: Imagens do Conhecedor, o Procedimento de Exploração

Desperta! Desperta! Reveste-te de fortaleza, braço do Senhor.
Desperta como nos dias antigos, como nos tempos de outrora.
Não foste Tu que esmagaste o monstro Raab, que trespassaste
o dragão dos mares?
(Isaías 51:9)

O grande dragão andrógino do caos é também a figura mítica que guarda um grande tesouro, oculto nas profundezas de uma montanha, ou que esconde uma princesa virgem no seu antro. É a serpente alada que respira fogo da transformação – a união indiscritível de tudo agora discriminado, que constantemente congemina para recuperar o que produziu. A Grande e Terrível Mãe, filha do caos, destrói aqueles que se aproximam dela acidental, incautamente ou com a atitude inapropriada, mas oferece aos que a amam (e que agem convenientemente) todas as coisas boas. O Grande e Terrível Pai, filho do caos, dá origem a filhos seus, mas depois tenta esmagar, ou até devorá-los: é pré-condição para a existência, mas obstáculo para a sua elaboração bem-sucedida. O que poderá constituir o “padrão adequado da ação” perante tal contradição permanente e multivariada?

O ato fundamental da criatividade no reino humano, no caso concreto, é a construção de um padrão de comportamento que produz resultados emocionalmente desejados numa situação que até então fedia a imprevisibilidade, perigo e promessa. Atos criativos, não obstante as suas particularidades únicas, têm uma estrutura eternamente identificável, porque têm sempre lugar nas mesmas condições: o que é conhecido é “extraído”, sempre, do desconhecido. Em consequência, é perpetuamente possível derivar e tornar a derivar as características centrais do metapadrão de comportamento, o que sempre e necessariamente implica avanço humano. Os seres humanos têm curiosidade quanto à estrutura e à função de tudo, incluindo de si mesmos; a nossa capacidade de contar histórias reflete a nossa capacidade de nos descrevermos. Já se disse que Freud se limitou a recapitular Shakespeare. Porém, foi o génio de Freud, apesar dos seus diversos erros, que levou o que Shakespeare retratou

dramaticamente *um nível acima de abstração*, rumo ao filosófico (ou mesmo empírico). Freud passou informação acerca de comportamento da narrativa implícita para a teoria explícita (ou, pelo menos, para a teoria mais explícita). Shakespeare executou uma manobra similar, como todos os contadores de histórias, a um nível mais “básico” – *abstraiu do que ainda era comportamental, do que ainda não fora efetivamente capturado em drama*.

Durante a exploração, o comportamento e os esquemas representacionais são modificados de uma forma experimental, na esperança de propiciar, por meios engenhosos, qualquer que seja o resultado idealizado. Tal exploração também produz alteração do mundo sensorial – dado que o mundo muda com uma alteração em produção motora e no local físico. A exploração produz transformação nas *presunções que guiam o comportamento* e na *expectativa de resultado comportamental*: produz aprendizagem nos modos de *saber como* e *saber o quê*. Em termos mais gerais, nova aprendizagem significa a aplicação de um novo meio para o mesmo fim, o que significa que o padrão de pressupostos subjacentes ao modelo interno do presente e do futuro desejado permanecem essencialmente intactos. Esta forma de readaptação poderá ser descrita como criatividade *normal* e constitui o grosso do pensamento humano. No entanto, em raras ocasiões, a atividade vigente (especificamente direcionada para objetivos ou de exploração) produz um desencontro mais profundo e perturbador. Isto é mais stressante (e mais promissor) e requer uma atualização mais radical de modelo – requer uma reprogramação de pressupostos comportamentais fundamentais guiada por exploração e uma representação episódica ou semântica. Tal representação também constitui criatividade, do género *revolucionário*, geralmente associada ao génio. A exploração é, por conseguinte, a construção da própria experiência; a destruição de modos prévios de adaptação e representação (“mundos” prévios) significa um regresso do “território explorado” à condição inexplorada que a precedeu e, depois, a sua reestruturação, de forma mais abrangente. Isto é o encontro com a Grande e Terrível Mãe, e a morte e ressurreição do Filho e do Pai.

Uma nova forma de lidar com (isto é, *comportar-se em relação a* ou *classificar*) um desconhecido emergente é o *dom do herói*. Este dom exige ser dado; *obriga* à comunicação – seja diretamente (por exemplo, sob a

forma de imitação imediata), seja indiretamente (sob a forma de descrição abstrata, ou narrativa). Não há uma verdadeira distinção qualitativa entre transformação de meios e transformação de fins (como vimos): o que constitui “fins” a um nível inferior de análise torna-se “meios” num nível superior. Assim, o “dom do herói” constitui adaptação normal e revolucionária, *simultaneamente* – adaptação normal, enquanto esquemas de ação e representação são ampliados, de maneira que o desconhecido se torne benéfico; revolução, conforme o velho é reestruturado, para vagar espaço para o novo. Esta reestruturação é equivalente ao estabelecimento de *paz* – a paz que caracteriza o paraíso mítico onde o leão se deita com o cordeiro. Tal paz emerge em consequência da organização hierárquica dos “deuses da tradição” sob o domínio do herói. Isto significa que o herói criativo da exploração também é pacificador, na sua manifestação completa:

Sonhei que estava no pátio relvado de uma catedral de pedra, num dia luminoso e soalheiro. O pátio era imaculado, um terreno verdejante grande e bem cuidado. Enquanto ali estava, vi uma laje de relva a ser puxada para debaixo da terra, como uma porta deslizante. Debaixo da “porta” havia um buraco retangular que era claramente uma sepultura. Eu encontrava-me num antigo cemitério, cuja existência fora esquecida. Um rei medieval, a usar uma armadura sólida, ergueu-se da sepultura e ficou em sentido junto à lápide da sua jazida. Lajes semelhantes deslizaram, umas a seguir às outras, em vários lugares. De cada uma delas ergueu-se um rei, cada um de um período histórico diferente.

Todos os reis eram poderosos, por si sós. Agora, contudo, ocupavam o mesmo território. Receavam poder começar a guerrear-se, e perguntaram-me como poderia isso ser evitado. Eu expliquei-lhes o significado da cerimónia cristã do casamento – um ritual criado para subjugar os dois participantes centrais à autoridade superior de Cristo, o herói cristão, e disse-lhes que esse era o caminho para a paz.

Se todos os grandes reis se vergassem, voluntariamente, à figura do herói, não haveria mais motivos para a guerra.

Cada território por mapear – isto é, todo o lugar onde aquilo que fazer ainda não foi especificado – constitui também o campo de batalha para reis ancestrais. Os padrões aprendidos de ação e interpretação que competem por ser aplicados quando uma nova situação surge podem ser encarados de forma útil, metaforicamente, como as incorporações atuais de estratégias adaptativas formuladas em sequência de anterior comportamento de exploração – como estratégias adaptativas inventadas e construídas pelos heróis do passado, “inconscientemente” imitadas e duplicadas pelos atualmente vivos. Consequentemente, a adaptação a novo território – isto é, ao inesperado – também significa mediação bem-sucedida das estratégias arcaicas ou habituais em competição, na nova situação, pelo domínio sobre a produção comportamental. A hierarquização destas estratégias “em conflito” – a construção de uma “hierarquia de dominação” comportamental num contexto específico (que corresponde ao modelo de narrativa aninhado anteriormente proposto) –

constitui, assim, adaptação, tanto quanto criação de novos comportamentos ou modos de interpretação específicos para dada situação (os quais se compõem, inevitavelmente, por partes e pedaços do passado). O procedimento de exploração, incluindo os seus aspetos assimilativos e acomodatórios, encontra-se, portanto, inevitavelmente enredado no processo de mediação de paz. A exploração, numa determinada situação, dificilmente pode ser encarada como completa até as tendências e teorias que disputam a predominância nessa situação terem sido organizadas para pôr fim a conflito interno (ou exteriorizado) e perturbação emocional.

O herói explorador, salvador da humanidade, desfaz o caos primordial e faz o mundo; salva o pai morto do submundo e revivifica-o; e organiza os “nobres” que ocupam o seu reino numa hierarquia efetiva, flexível e dinâmica. Não há qualquer diferença categórica entre o indivíduo que explora e o indivíduo que reconstrói a “sociedade” em consequência dessa exploração. A acomodação a nova informação é parte integral do procedimento de exploração: uma anomalia não foi processada até os esquemas interpretativos preexistentes anteriores à sua emergência serem reconfigurados para terem em conta a sua presença. Cada explorador é, assim e por necessidade, um revolucionário – e cada revolucionário *bem-sucedido* é um pacificador.

Agimos adequadamente antes de compreendermos como agimos – tal como as crianças aprendem a comportar-se antes de serem capazes de descrever as razões para o seu comportamento. Apenas através da observação das nossas ações, acumuladas e destiladas ao longo de séculos, é que conseguimos compreender as nossas próprias motivações e os padrões de comportamento que caracterizam as nossas culturas (e estes mudam à medida que nós os modelamos). *A adaptação ativa precede a compreensão abstrata da base para tal adaptação.* Isto é necessariamente assim porque somos mais complexos do que aquilo que conseguimos compreender, tal como o mundo a que temos de nos ajustar.

Em primeiro lugar, agimos. Depois, visualizamos o padrão que constitui as nossas ações. Em seguida, usamos esse padrão para nos guiar as ações. É o estabelecimento de uma ligação consciente (declarativa) entre o comportamento e as consequências desse comportamento (que significa estabelecimento de um novo procedimento de *feedback*) que nos permite declarar abstratamente um futuro desejado, agir de forma a concretizar esse futuro e julgar a relevância dos próprios fenómenos emergentes na base da sua relevância aparente para esse futuro. Esta capacidade parece estar predicada nalgum salto do desenvolvimento – pelo menos, na medida em que a “história orientadora” se tornou consciente (ou representada em memória episódica ou semântica, por oposição a permanecer implicitamente incorporada em comportamento) – e parece pouco provável que caracterize crianças muito pequenas (ou animais, já agora). Jean Piaget resolveu o problema do comportamento “semelhante a objetivos” em criaturas ainda não capazes de conceptualização abstrata, com o pressuposto de os “objetivos” se encontrarem inicialmente incorporados em operações reflexas sensoriomotoras, que são instintivas. Isto quer essencialmente dizer que o que posteriormente é história começa por ser *padrão* – o padrão de comportamento socialmente modificado que constitui o ser humano. Só depois, quando sistemas cognitivos de “ordem superior” (episódicos ou semânticos) são ativados, é que os objetivos se tornam explicitamente imaginados (e podem ser considerados, abstratamente, antes de concretizados). Assim, isto significa que é possível agir de uma forma que parece orientada para objetivos, antes que objetivos, enquanto tal, se tenham manifestado. Rychlak descreve a observação de Piaget: “As crianças não parecem ser versadas em lógica ao

nascer, interagindo conceptualmente e construindo esquemas desde o início. As construções iniciais vão sendo feitas biologicamente e só mais adiante a criança esquematiza os padrões reflexivos já em ação [...].”³²⁵

Primeiro vem o padrão de ação, guiado pelo instinto, formado sem realização consciente pelas consequências de “recompensas” e “castigos” socialmente mediados (determinados, em “estrutura e local”, pelos costumes sociais vigentes, produtos de forças históricas). Depois surge a capacidade de imaginar o fim para o qual o comportamento “deveria” ser direcionado. Informação gerada a partir da observação de comportamento proporciona a base para a construção de fantasias acerca desses fins. Ações que satisfazem emoções têm um padrão: a abstração permite-nos representar e duplicar esse padrão, como um fim. As abstrações de nível mais elevado permitem-nos, portanto, representar o padrão comportamental mais universalmente aplicável: o que caracteriza o herói, que eternamente transforma o desconhecido em algo seguro e benéfico; que eternamente reconstrói o seguro e benéfico, quando este degenera em tirania.

O mito do herói passou a representar a natureza essencial da possibilidade humana, tal como manifestada em comportamento adaptativo, cumulativamente conduzido ao longo de milhares de anos. O mito do herói proporciona a estrutura que governa, mas não determina, o curso geral da história; expressa uma preconcepção fundamental de um milhar de formas diferentes. Esta ideia (análoga, em estrutura, à hipótese moderna, embora não explicitamente formulada, nem racionalmente construída da mesma maneira) torna a criatividade individual socialmente aceitável e proporciona a precondição para a mudança. A presunção mais fundamental do mito do herói é a de que a natureza da experiência humana possa (deva) ser melhorada mediante alteração voluntária da atitude e da ação humanas individuais. Esta declaração – *a hipótese histórica* – é uma expressão de fé na própria possibilidade humana e constitui a ideia verdadeiramente revolucionária do homem histórico.

Todos os comportamentos adaptativos específicos (que são atos que restringem o destrutivo ou melhoram o potencial benéfico do desconhecido) seguem um padrão geral. Este “padrão” – que *pelo menos* produz os resultados pretendidos (e, logo, desejados) – atrai inevitavelmente interesse social. Comportamentos “interessantes” ou

“admiráveis” geram imitação e descrição. Tais imitação e descrição poderão começar por ser de *um comportamento interessante ou admirável*, mas são depois da *classe de comportamentos interessantes e admiráveis*. A classe é então imitada como guia geral para ações específicas; é redescrita, redestilada e novamente imitada. A imagem do herói, passo a passo, torna-se cada vez mais clara e cada vez mais amplamente aplicável. O padrão de comportamento característico do herói – isto é, o avanço voluntário face ao desconhecido perigoso e promissor, geração de algo de valor em consequência e, simultaneamente, dissolução e reconstrução de conhecimento atual, de *moralidade* atual – surge para formar o cerne da *boa história*, transculturalmente. Essa história – que é o que fazer, quando já não se sabe o que fazer – define o padrão central de comportamento incorporado em todos os sistemas genuinamente religiosos (além disso, proporciona a base para o “respeito devido ao indivíduo” que se encontra na base da nossa concepção dos direitos inatos). Representações do oroboro, o dragão do caos, e da sua filha, a Grande Mãe, são retratos simbólicos do desconhecido. As representações mitológicas do herói e da sua construção cultural são, pelo contrário, análise e retrato de *quem ou o que é que conhece*, e *o que é que é conhecido*. O feminino criativo e destrutivo é a personalidade manifestada em mitologia por tudo o que é desconhecido, ameaçador e promissor, acerca da e na existência. O mito tende a retratar a consciência individual generativa eternamente disposta a enfrentar este poder desconhecido como masculino, em essência – em oposição à feminidade inconsciente, impessoal e imprevisível, e à lua da sua natureza “seminal”, ativa, “frutificante”.

Os “estádios” iniciais do desenvolvimento da figura do herói assumem a forma de representações míticas da criança ou adolescente, completa ou parcialmente dominada pela potente força materna³²⁶. Esta criança ou adolescente é o indivíduo específico, sob a influência da mãe particular – e o *Homo sapiens*, submetido à natureza. “Consciência individual generativa” como “filho eterno da mãe virginal” encontra-se representada na **Figura 37: O Herói da Exploração como Filho da Mãe Celestial** ³²⁷. Na sua forma mais madura, o herói – antes o “filho da mãe celestial” – pode ser retratado como “amante da Grande Mãe” [a mãe em cujo corpo ele “entra”, em união criativa (sexual), para morrer e reencarnar (para fertilizar e engravidar)]. A Grande Mãe é a meretriz sagrada, a prostituta

de Babilônia, bem como a Virgem Mãe, uma donzela para sempre renovada, para sempre jovem, pertencente a todos os homens, mas de nenhum. O mito utiliza comumente o motivo (simbolicamente sexual) do *incesto celestial* – a imagem de encontro devorador ou engolidor, carregado de potencial criativo – para representar a união com o feminino primordial, para retratar o *ato de encontro criativo (ou destrutivo) entre o herói e as possibilidades da própria vida*. Isto é “conhecimento” enquanto ato sexual, criativo: a “união generativa voluntária” da consciência e do caos produz – ou revive – ordem e cosmos.

A mitologia do herói, no seu todo, descreve o desenvolvimento e o estabelecimento de uma personalidade capaz de apagar as condições mais extremas da existência. A demanda ou jornada do herói foi representada em mitologia e ritual de várias formas, mas as diversas representações parecem concordar com o mito da via, conforme previamente descrito: uma comunidade harmoniosa ou forma de vida, previsível e estável em estrutura e função, é inesperadamente ameaçada pela emergência de forças (previamente controladas) desconhecidas e perigosas. Um indivíduo de origens humildes e principescas avança, de livre escolha, para se defrontar com esta ameaça. Este indivíduo é exposto a grandes dificuldades e riscos pessoais, ou vivencia dissolução física e psicológica. Não obstante, supera a ameaça, é magicamente restaurado (frequentemente melhorado) e recebe uma grande recompensa, em consequência. Regressa à sua comunidade com a recompensa, e (r)estabelece ordem social (por vezes, após uma crise gerada pelo seu regresso).

Esta história fundamental encontra representação esquemática na **Figura 38: A Metamitologia do Caminho, Revisitada**³²⁸. O caos dá origem a novidade, promissora e ameaçadora; o herói deixa a comunidade, voluntariamente, para enfrentar este caos. O seu ato de exploração/criação aplaca a ameaça contida no caos e liberta das suas garras o que é promissor. A incorporação desta promessa libertada (desta informação “redentora”) – simbolizada pela união com a virgem, ou pela descoberta do tesouro – transforma o herói. O seu comportamento transformado (enriquecido) serve então de modelo à sua comunidade. O grupo é assim transformado e estabilizado, por sua vez.

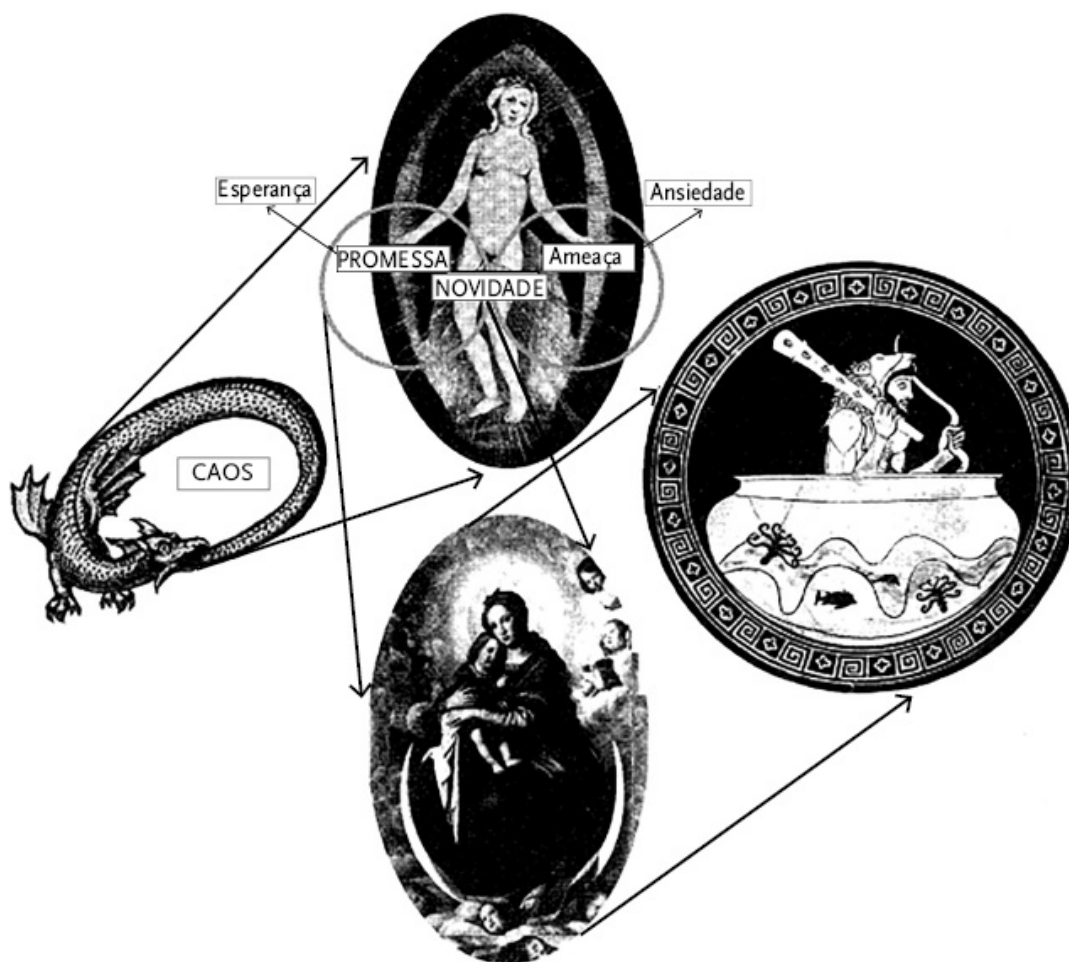


FIGURA 37: O Herói da Exploração como Filho da Mãe Celestial

A derradeira ou arquetípica representação do estado original “ameaçado” é o paraíso ignorante de si mesmo (mas “incompleto”) que existia antes da “queda” da humanidade. Mais prosaicamente, esse estado é a inocência e o potencial da infância, a glória do passado, a força do reino bem governado, o poder da cidade, a estabilidade, riqueza e felicidade da família. A ameaça mais primordial é o súbito (re)aparecimento ou descoberta de uma das manifestações da Terrível Mãe: uma cheia, um terremoto, uma guerra, um monstro (algum tipo de dragão), um peixe, uma baleia – algo imprevisível ou inesperado, que destrói, devora, aprisiona, engole, desmembra, tortura, aterroriza, enfraquece, mistifica, hipnotiza, sufoca ou envenena (esta é uma lista parcial). O herói, produto de divina progénie e nascimento milagroso, sobrevivente de uma infância perigosa, enfrenta a Terrível Mãe num único combate e é devorado. É engolido por um grande peixe, ou serpente, ou

baleia, e passa tempo no submundo, nas trevas, no inverno, no reino dos mortos ou no inferno; enfrenta um dragão, uma górgona, uma bruxa ou uma sedutora; é inundado por água, por fogo, por tempestades, por animais perigosos; é atormentado, enterrado vivo, hipnotizado, desmembrado, eviscerado e enganado. Derrota o monstro, libertando os que antes dele haviam sido derrotados, e ganha ou recupera um objetivo de valor perdido ou até então por descobrir, uma mulher (virginal) ou um tesouro. Muito mais velho, muito mais sábio, regressa a casa, transformado em personagem, carregando o que ganhou, e reúne-se, triunfantemente, com a sua comunidade, que fica muito enriquecida – ou até completamente transformada – pela sua fortuna³²⁹.

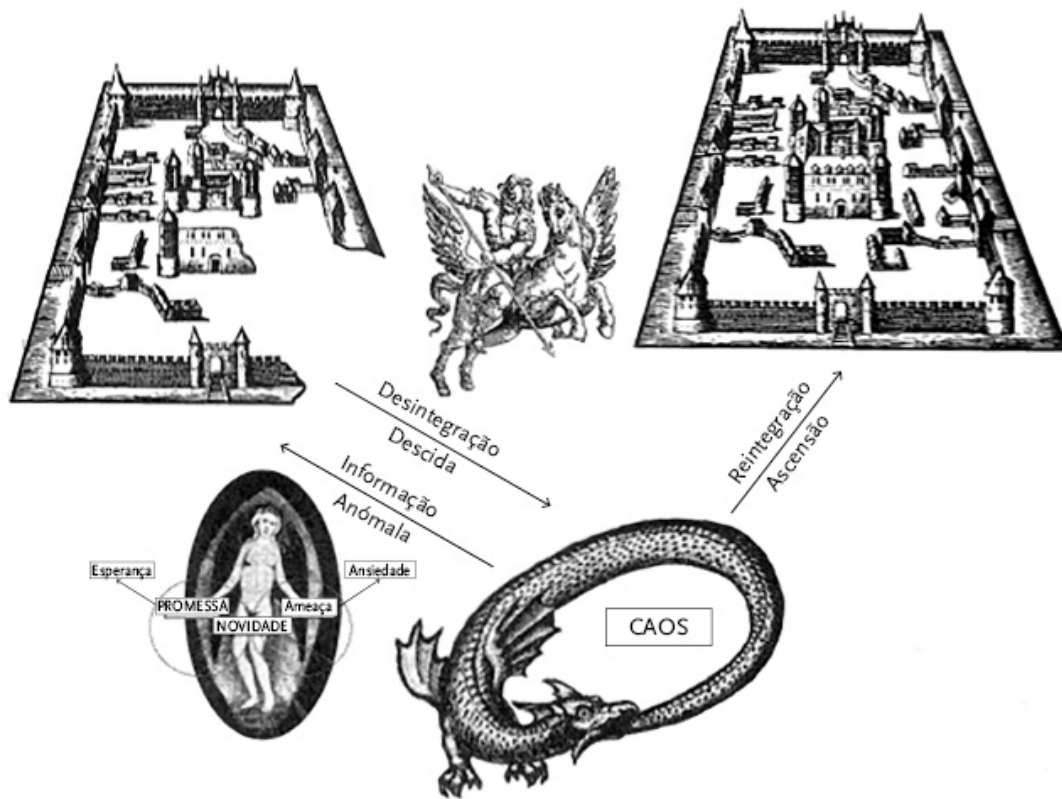


FIGURA 38: A Metamitologia do Caminho, Revisitada

A batalha do herói é um motivo frequente na escultura, nos desenhos e nas pinturas de inspiração mitológica. Um exemplo representativo encontra-se na *Figura 39: Castelo, Herói, Serpente e Virgem: São Jorge e o Dragão*³³⁰. Todos os elementos do “metamito” estão representados neste desenho: a comunidade ameaçada, representada pela cidade ou castelo murlhados; o dragão alado, que emergiu do submundo (e cujo antro se

encontra rodeado pelos ossos dos mortos); o herói, armado com a espada, que “corta” o leviatã em pedaços e faz o mundo; e a virgem, libertada das garras do dragão, que representa o aspeto benévolo, criativo e frutuoso do desconhecido. [A cidade costuma ser colocada numa montanha, nestas representações – a serpente num vale, ou a atravessar um rio. A batalha tem lugar ao pôr do sol (quando a divindade sol encontra o dragão da noite)³³¹.]

Os mitos solares retratam a jornada do herói, utilizando simultaneamente os motivos da luta com o dragão e da “viagem noturna pelo mar”. No mito solar típico, o herói é identificado com o sol, portador da luz da consciência, que é devorado à noite pela serpente marítima do Ocidente. À noite, ele luta desesperadamente com este monstro, e emerge vitorioso na manhã, ascendendo renovado no Oriente:

Nesta sequência de perigo, batalha e vitória, a luz – cujo significado para a consciência temos enfatizado repetidamente – é o símbolo central da realidade do herói. O herói é sempre portador e emissário de luz. No ponto mais profundo da viagem noturna pelo mar, quando o herói avança pelo submundo e tem de sobreviver à luta com o dragão, o novo sol é atizado à meia-noite e o herói conquista a escuridão. Neste mesmo ponto mais baixo do ano, Cristo nasce como o Redentor resplandecente, como a luz do ano e a luz do mundo, e é venerado com a árvore de Natal no solstício de inverno. A nova luz e a vitória são simbolizadas pela iluminação da cabeça, coroada e ornamentada com uma auréola.³³²

Os imperadores mesopotâmicos e os faraós do Egito eram deuses solares, representantes da divindade sol encarnada, eterna vencedora da batalha interminável entre a ordem e o caos, a luz e a escuridão, o conhecido e o desconhecido. Num sentido alegórico, podem ser considerados os primeiros verdadeiros indivíduos – pelo menos, da perspectiva da tradição histórica ocidental. O povo egípcio devotava todo o seu empenho cultural à glorificação dos governantes – motivado, inconscientemente, pela sua participação na estatura divina essencial do faraó (pela sua identificação imitativa com esta estatura divina). Tal ideia foi mais desenvolvida (abstrata e generalizada) pelos Gregos, que atribuíram a cada grego do sexo masculino uma alma, e levada à sua conclusão lógica pelos Judeus e

pelos Cristãos, que garantiram a todas as pessoas valor individual absoluto e inviolável perante [ou (potencial) identidade com] Deus.

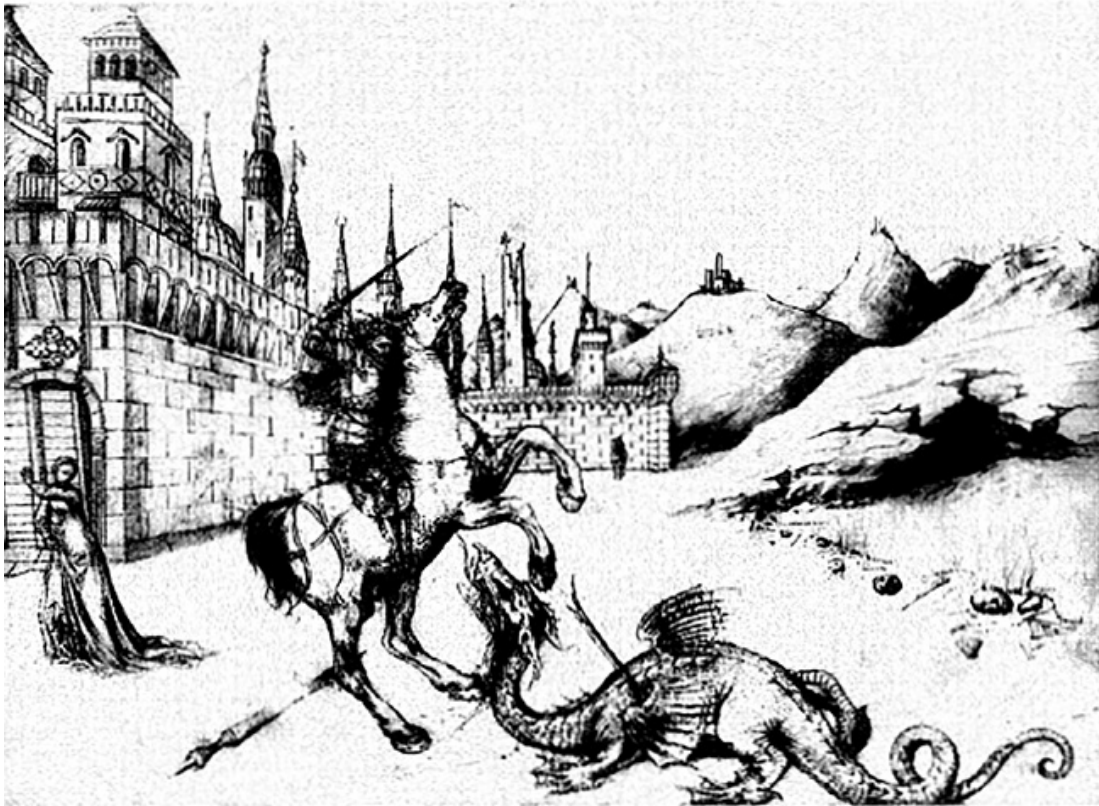


FIGURA 39: Castelo, Herói, Serpente e Virgem: São Jorge e o Dragão

A Grande Mãe é encarnação do desconhecido, do novo. O herói – seu filho e amante, fruto do casamento místico – é representação (primeiro comportamental concreta, depois imitativa/imagística, depois verbal) dramática do padrão de ação capaz de dar uso criativo a esse desconhecido. O potencial para expressão (e admiração; ou representação) desse padrão constitui uma característica hereditária da psique humana, constantemente expressada em comportamento ao longo da atividade cultural humana. A contenção deste padrão em imagem dinâmica, em mito, segue-se a séculos de observação e geração de hipóteses, em relação à natureza essencial do *Homo sapiens*, o animal histórico. O desenvolvimento de tal contenção seguiu um caminho complexo de descrição e redescrição cada vez mais abstrata do eu e do outro.

O herói é um *padrão* de ação, criado para encontrar sentido no desconhecido; emerge, necessariamente, sempre que os seres humanos

singram. A manutenção deste padrão central garante que o respeito pelo procedimento de exploração (e a necessária reconfiguração da crença, decorrente desse procedimento) permanece sempre *superior a todas as outras considerações, incluindo a da conservação da crença estável*. É por isto que Cristo, o herói definidor da tradição ética ocidental, pode dizer: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém pode ir até ao Pai senão por mim” (João 14:6); que a manutenção do caminho do Oriente (Tao) – existente na fronteira entre o caos (*yin*) e a ordem (*yang*) – garante que o “cosmos” continuará. A **Figura 40: O Procedimento de Exploração e Atualização, como o Metaobjetivo da Existência** apresenta esquematicamente o “objetivo mais elevado” da vida, conceptualizado a partir de tal perspectiva: identificação com o procedimento de construir e atualizar objetivos contingentes e específicos do ambiente recebe neste esquema a necessária precedência sobre a identificação com qualquer objetivo particular, concretizado. Assim o espírito se eleva sobre o dogma.

Usamos histórias para regular as nossas emoções e governar o nosso comportamento. Proporcionam ao presente que habitamos um ponto de referência determinado – o futuro desejado. O “futuro desejado” ideal não é um estado, porém, mas um processo: o processo (intrinsecamente cativante) de mediar entre a ordem e o caos; o processo da encarnação do *Logos* – o Verbo – que é o princípio criador do mundo³³³. A identificação com este processo, em vez de com qualquer um dos seus resultados determinados (isto é, com quaisquer “ídolos” ou *quadros de referência ou ideologias fixos*) garante que a emoção permanecerá idealmente regulada e que a ação continuará a ser possível, independentemente de como o ambiente se altere, e independentemente de quando. Devido a tal identificação, o respeito pela crença passa a ocupar o segundo lugar, ficando em primeiro o respeito pelo processo através do qual a crença é gerada.

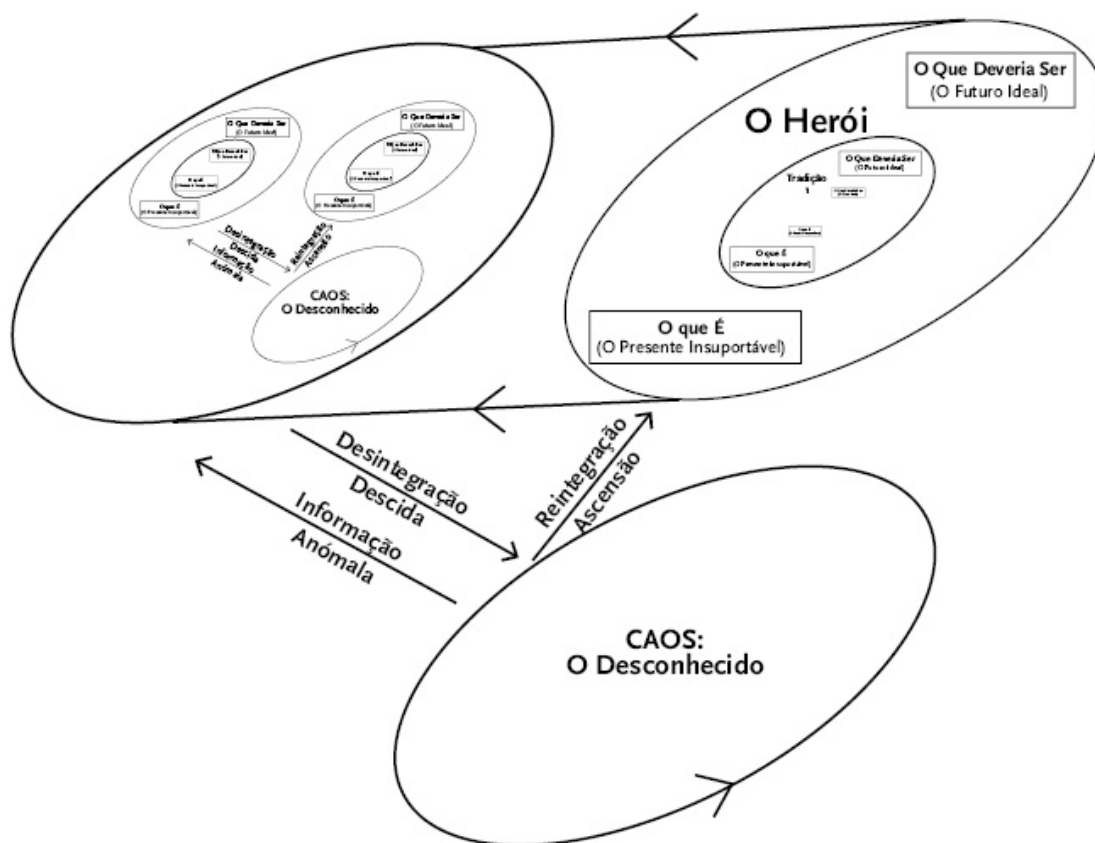


FIGURA 40: O Procedimento de Exploração e Atualização, como o Metaobjetivo da Existência

O herói é representação narrativa do indivíduo eternamente disposto a encetar ação criativa, infinitamente capaz de originar novos padrões comportamentais, eternamente especializado em tornar inofensivo ou positivamente benéfico algo previamente ameaçador ou desconhecido. É representação declarativa do padrão de comportamento característico do herói que acaba por se aproximar da história do *salvador*. Por trás de cada aventureiro, explorador, criador, revolucionário e pacificador particular (isto é, *histórico*) encontra-se à espreita a imagem do “filho de deus” que coloca o seu caráter impecável contra a tirania e o desconhecido. O exemplo arquetípico ou derradeiro do salvador é o redentor do mundo, o Messias – herói criador e redentor do mundo, revolucionário social e grande reconciliador. É a soma total da atividade do Messias, acumulada ao longo do tempo, que constitui a cultura, o Grande Pai, a ordem propriamente dita – território explorado, o domínio do conhecido. Na sociedade “metaestável”, contudo, o Pai, embora saudável, é subordinado

do Filho: todos os valores fixos se mantêm necessariamente submetidos ao padrão de serem representados pelo herói. Na “Cidade de Deus” – isto é, no reino humano arquetípico – o Messias reina eternamente:

Contemplando sempre a visão noturna, vi aproximar-se, sobre as nuvens do céu, um ser semelhante a um filho de homem. Avançou até ao Ancião, diante do qual o conduziram. Foram-lhe dadas as soberanias, a glória e a realeza. Todos os povos, todas as nações e as gentes de todas as línguas o serviram. O seu império é um império eterno que não passará jamais, e o seu reino nunca será destruído. (Daniel 7:13-14)

O Grande Pai: Imagens do Conhecido, ou Território Explorado

Todos os comportamentos particulares adaptativos (e esquemas interpretativos – esquemas de *valor*) são gerados ao longo do tempo pelo padrão eterno de comportamento descrito em linguagem mítica como característico do herói arquetípico, o deus-sol. Estes comportamentos e esquemas acumulam-se ao longo dos séculos (como consequência de imitação e outras formas de comunicação de memória), mas não *coincidem* necessariamente, não são necessariamente compatíveis. Os nossos métodos adaptativos conquistados a custo debatem-se pela predominância, muitas vezes violentamente, no interior de determinado indivíduo, entre indivíduos numa sociedade e entre sociedades. Surge assim o problema da *organização*. Como se dispõem as possibilidades, depois de se lhes ter dado origem ou de as ter copiado de outrem? Como é possível encontrar sentido no acúmulo histórico de conhecimento e sabedoria? Afinal, existem oportunidades múltiplas de *output* comportamental, em cada situação; para mais, a possibilidade de interpretação torna até a própria “situação” mutável. Como é que possibilidades em conflito – a multiplicidade de escolhas potenciais – pode ser amalgamada nalguma espécie de unidade; o género de unidade que torna possível a coexistência mútua (e a coexistência mutuamente benéfica)? Como, em suma, é possível construir e manter uma sociedade?

O conhecimento procedimental, gerado no decurso de comportamento heroico, não é organizado e integrado no grupo e no indivíduo como consequência de simples *acumulação*. O procedimento “a”, apropriado na situação “um”, e o procedimento “b”, que é apropriado na situação “dois”, poderão chocar numa oposição mútua e violenta na situação “três”. Sob

tais condições, o conflito intrapsíquico ou interpessoal emerge necessariamente. Quando tal antagonismo surge, a reavaliação moral torna-se necessária. Em consequência de tal reavaliação, as opções comportamentais são brutalmente hierarquizadas, ou, mais raramente, sistemas morais completos são devastados, reorganizados e substituídos. Esta organização e reorganização ocorre como consequência de “guerra”, nas suas variáveis concretas, abstratas, intrapsíquicas e interpessoais. No caso mais básico, um indivíduo vê-se submetido a um conflito intolerável, em consequência da incompatibilidade percebida (afetiva) de dois ou mais resultados apreendidos de determinado procedimento comportamental. Na esfera puramente intrapsíquica, tal conflito emerge frequentemente quando a obtenção do que se deseja presentemente interfere necessariamente com a obtenção do que é desejado (ou o evitamento do que é receado) no futuro. A resolução satisfatória permanente de tal conflito (entre a tentação e a “pureza moral”, por exemplo) requer a construção de um sistema moral abstrato, *suficientemente poderoso para permitir que o que uma ocorrência significa para o futuro governe a reação ao que significa agora*. Mesmo essa construção, contudo, será necessariamente incompleta, quando considerada apenas como um fenómeno “intrapsíquico”. O indivíduo, outrora capaz de integrar coerentemente exigências motivacionais contraditórias na esfera privada, mantém-se, não obstante, destinado ao conflito com o outro, no decurso das transformações inevitáveis da experiência pessoal. Isto significa que a pessoa que se reconciliou consigo mesma – pelo menos em princípio – está também sujeita à desregulação afetiva inevitavelmente produzida pela interação interpessoal. Acontece também que tal subjugação seja, na verdade, indicadora de organização “intrapsíquica” insuficiente, já que muitas “necessidades” básicas só podem ser satisfeitas mediante a cooperação com outros.

Os problemas colocados pelo “futuro eu”, cuja existência ainda potencial tem de ser tomada em conta e usada para governar a ação no presente, são muito similares àqueles colocados pela existência de outros, cujas reações afetivas são igualmente hipotéticas (já que não podem ser experimentadas diretamente, mas apenas inferidas). O indivíduo devidamente socializado foi treinado para garantir a este “outro abstrato” (futuro eu e outra pessoa) estatuto equivalente ao do eu vivenciado,

contudo – foi treinado para usar a existência desse outro como guia para a “ação e interpretação próprias” no presente. Isto significa que, para o ser social, todas as ações sociais acabam por ser avaliadas em relação às suas consequências prováveis no presente e no futuro, para o próprio e para os outros provavelmente afetados. Tal avaliação pode ter lugar diretamente – isto é, como questão de “deliberação consciente”; em alternativa, o indivíduo bem socializado poderá agir “como se” pensasse sobre o assunto, permanecendo em caminhos morais bem vinculados (estabelecidos sob a pressão histórica cumulativa produzida pela necessidade de manter a ordem intrapsíquica e social). A informação mais implícita existente no último caso é “colocada ali” como consequência da troca de informação emocional, dependente de certos padrões de ação, na ausência potencial de justificação explícita: alguém é informado através de um gesto subtil e desdenhoso de que determinado comportamento (em teoria agradável e até evidentemente inócuo) simplesmente “não se faz”, o que significa que, por costume, é considerado nocivo, para o próprio e para os outros, de uma forma não facilmente observada, mas, ainda assim, importante. São estas regras arbitrárias que constituem a informação implícita codificada na estrutura social – informação não necessariamente instalada por meios racionais, não necessariamente “compreendida” em qualquer sentido declarativo; mas informação que, não obstante, é transmissível e representável na consequência de reconhecimento e análise de padrões a longo prazo.

As “histórias” mediante as quais os indivíduos vivem (que constituem os seus esquemas de interpretação, que lhes guiam as ações, que lhes guiam as emoções) são, assim, estruturas emergentes formadas pela necessidade de organizar exigências biológicas internas em conflito, ao longo de variados períodos de tempo, na presença de outros, perante o mesmo destino. Esta similaridade de *exigência* (constrangida por estrutura fisiológica) e *contexto* (constrangido por realidade social) produz uma similaridade de *resposta*. É esta similaridade de *resposta*, por sua vez, que se encontra na base do emergente “ponto de vista moral partilhado” que justifica a similaridade transcultural nos mitos. Isto significa, a propósito, que tais “pontos de vista partilhados” se referem a algo *real*, pelo menos na medida em que é concedida realidade a propriedades emergentes (e, na

maioria, as coisas que consideramos reais sem questionar são precisamente essas propriedades emergentes).

As reações de um hipotético primogénito ao irmão ou irmã por nascer podem servir como ilustração concreta das interações entre o indivíduo, o interpessoal e o social. O irmão mais velho pode sentir-se positivamente atraído pelo recém-nascido, por tendências naturais de afiliação e curiosidade. Ao mesmo tempo, contudo, o recém-chegado pode estar a receber uma quantidade substancial de atenção dos pais, por vezes impondo-se à criança mais velha. É comum esta alteração dos cuidados parentais produzir frustração, manifestada em comportamento agressivo do irmão suplantado. O filho mais velho irá então ficar em conflito, internamente, em consequência do seu afeto pelo novo membro da família, curiosidade acerca da sua natureza, e irritação pela existência da criatura e pelas exigências e influência que esta tem sobre as interações (outro) previsíveis da unidade social familiar. A atitude protetora dos pais, que restringem a agressão por parte do filho mais velho, complica mais as coisas – estabelece requisitos adicionais da unidade social à situação já de si difícil.

Como há de a criança resolver os seus conflitos? Tem de criar uma *personalidade* para si, para lidar com o novo irmão (tem de tornar-se um verdadeiro irmão mais velho). Isto significa que talvez subordine a sua agressão ao medo, à culpa e à vergonha produzidos pela adjudicação parental em nome do bebé. Isto significará que irá, pelo menos, “agir como um ser humano” junto do bebé, na presença direta dos seus pais. Também poderá aprender a comportar-se *como se* a reação agressiva motivada pela sua mudança de estatuto fosse menos desejável, no total, do que a reação de afiliação. A sua postura *como se* pode facilmente ser acentuada por uma reorientação inteligente da interpretação: poderá obter razoavelmente do irmão mais novo alguma da atenção que os pais já não lhe dão – se for diligente e genuíno nas suas tentativas de ser amistoso. Também poderá desenvolver alguns interesses mais independentes, adequados à sua nova posição como membro relativamente crescido da família. No primeiro caso, mais simples (em que subordina a agressão ao medo), a criança hierarquiza os seus estados motivacionais, tais como manifestados em comportamento. Na segunda situação, revolucionária, a criança reestrutura as presunções implícitas que deram origem ao conflito.

Seja como for, a situação resolve-se (a história rescreve-se) no decurso daquilo que poderá razoavelmente ser descrito como uma guerra interna – acompanhada, inevitavelmente, por explosões intensas de dor, medo e fúria. A personalidade que emerge como consequência de tal guerra é, pelo menos no caso revolucionário, algo “mais semelhante ao herói” do que a personalidade que existia antes das circunstâncias ambientais mudarem.

A situação do casamento proporciona outro exemplo ilustrativo, relevante para a situação adulta. No casamento, o desejo para a autoexpressão individual é necessariamente limitado pelo desejo da conservação da relação interpessoal íntima e pela adoção do papel social “respeitável” que constitui essa mesma conservação. O homem, já não solteiro, pode tentar dar continuidade ao seu modo de atividade pré-marital, mais puramente dependente de desejos e caprichos pessoais, limitados por quaisquer que fossem as obrigações sociais mínimas que tivesse contraído anteriormente. Em breve descobrirá, se tiver desposado alguém adequadamente assertivo, que os seus desejos e caprichos (até então individualistas) produzem conflito na sua vida de casado, manifestado em tensão interpessoal e consequente desregulação emocional.

Os choques que comumente acompanham o estabelecimento de uma relação permanente de afiliação surgem em resultado da incompatibilidade de presunções e proposições morais individuais (implícitas e explícitas), na esfera interpessoal (surgem em resultado de uma “guerra de deuses implícitos” interpessoal). Tais choques poderão ser resolvidos de várias formas. Um cônjuge poderá, através de aplicação judiciosa de castigos físicos ou psicológicos, deixar o outro impotente, por assim dizer, e subordinado – permanentemente frustrado, infeliz, ansioso e hostil. O casamento poderá perder muito do seu valor, ou dissolver-se por completo. Isto não constitui uma “solução” – apenas regressão, perante uma anomalia emergente, à “personalidade solteira” preexistente. Em alternativa, cada cônjuge poderá determinar-se a tomar “o outro” em séria consideração e reajustar o comportamento pessoal (e o valor emergente) de acordo com isso. Este procedimento não ocorrerá sem a capacidade de se entrar em conflito aberto (de trocar informação frequentemente perturbadora, de uma forma realista) ou sem a coragem de se submeter

voluntariamente à experiência de emoção negativa [incluindo ansiedade, culpa e vergonha, à medida que falhas e insuficiências até então “inconscientes” (implícitas) vêm a lume]. Esta subjugação mítica dos cônjuges num casamento à autoridade superior de Cristo, o herói cultural, representado ritualmente na cerimônia cristã do casamento, constitui o auxiliar simbólico deste procedimento³³⁴.

A subordinação *voluntária* dos desejos pessoais dos dois indivíduos à ordem moral superior consagrada nos padrões de ação do salvador cristão, significa uma concordância implícita acerca da natureza de princípios transcendentais a que se pode recorrer quando a mediação entre desejos e pressupostos incompatíveis se torna necessária. Ou seja, a “personalidade” constituída pela “união mística” de ambos os cônjuges no casamento deve imitar Cristo – funcionar como entidade superior aos indivíduos “menos completos” que compõem o “casal”. Este procedimento de subordinação voluntária “a uma divindade superior” paralela o procedimento histórico transpessoal descrito no *Enuma elish*, em relação à ascendência de Marduk. Através de conflito (e cooperação) com o “recipiente” do casamento, novas moralidades são criadas – novos padrões de comportamento (e pressupostos e expectativas) manifestados e internamente representados. Este procedimento poderá ser orientado até um resultado salutar através da participação mútua em ritual religioso patrocinado pela comunidade. Em alternativa, os indivíduos poderão singrar, ou falhar, isolados.

Os estados motivacionais competem por predominância no presente, nas esferas puramente subjetivas e interpessoais, e também competem ao longo do tempo. O que induz medo agora poderá ser tolerado no futuro por significar menos castigo (ou menos medo, ou mais prazer, ou mais esperança), na medida em que a inteligência ou o hábito fazem o seu julgamento; similarmente, o grupo social e a pressão adicional que este produz são tolerados porque o grupo constitui a solução mais efetiva atualmente imaginável para o problema da adaptação. Este grupo, a encarnação atual do hábito humano, é a consequência de uma batalha entre várias formas de ser, travada ao longo de gerações.

Embora a “batalha pela predominância” que caracteriza a troca de informação moralmente relevante facilmente possa ser imaginada como uma guerra (e, não raro, é travada tal como uma guerra genuína), é mais

frequente que se manifeste como uma luta entre “crenças”. No último caso, é a perda de fé, e não de vida, que determina o resultado da batalha. Os seres humanos podem substituir a perda da fé pela morte porque são capazes de construir abstratamente os seus “territórios” (criando crenças a partir deles) e de abandonar abstratamente esses territórios quando estes deixam de ser sustentáveis. Os animais, menos capazes de abstração, também podem perder confiança, em vez de vida, embora “interpretem” esta perda em rotinas comportamentais, em vez de em batalhas verbais ou imagísticas (em vez de através de argumentos). É a capacidade de “capitular simbolicamente” e “destruir simbolicamente” que, em grande medida, subjaz à capacidade de animais individuais se organizarem em grupos sociais (que requerem uma organização hierárquica) e manterem e atualizarem esses grupos, uma vez estabelecidos. Muito do mesmo poderá ser dito acerca dos seres humanos (que também travam guerra abstrata, ao nível procedimental, bem como guerra real e argumentação).

Ideias fortes produzem profundas demonstrações de fé, ou, dito de outra forma: demonstrações irrevogáveis de fé são indicativas da força de uma ideia. A força de uma ideia integrativa, ou o seu equivalente procedimental pré-abstrato, pode ser considerada razoavelmente medida pela sua capacidade de inibir impulsos concorrentes – sobretudo os motivados pelo medo. Demonstrações de dominação em grupos de primatas e outros animais sociais de ordem superior complexa proporciona um útil exemplo disto. A maioria das disputas pela dominação é resolvida antes de a situação escalar para agressão física. É o animal mais capaz de defender o seu território perante um desafio – apesar da ameaça, independentemente do medo – que é o vencedor provável no caso de uma disputa dessas.

A capacidade de manter posição territorial quando desafiado é, por conseguinte, indicativo do grau a que o estado intrapsíquico se encontra integrado em relação à motivação atual [o que quer dizer, indicativo de quão “convencido” dado animal está de poder (dever) defender o seu território]. Esta integração constitui poder – *carisma*, no reino humano – tornado mais evidente em demonstração comportamental. A certeza com a qual uma posição é mantida (seja uma posição territorial, o domínio de um nicho da hierarquia ou uma noção abstrata) –, na medida em que possa ser inferida a partir de comportamento observável, tal como ausência de

medo – constitui uma indicação válida da potência integrativa potencial dessa posição; constitui uma indicação do quanto a criatura que mantém a posição acredita no acerto (justiça, validade) da sua postura. A força integrativa de crenças deste tipo pode ser determinada, com exatidão, através do desafio (já que a capacidade de suportar o desafio depende dessa força). Isto significa que a capacidade de defender uma ideia, suportando desafio sem vacilar, constitui um critério *afetivo* [não-empírico (?)] para a determinação da verdade dessa ideia – ou, pelo menos, da sua utilidade intrapsíquica. Daí o poder do mártir e a relutância de até totalitários modernos permitirem que os seus inimigos se autossacrifiquem.

Hierarquizar o comportamento em termos de utilidade comparativa é julgamento procedimental, episódico ou semântico feito sobre valor. Tal julgamento constitui uma decisão acerca da “natureza do bem e do mal” do ponto de vista mítico ou narrativo. Tais determinações de valor são decisões cuja função é organização do comportamento individual presente orientado para o futuro, manifestado no contexto (inevitavelmente) social, de acordo com a sabedoria da experiência passada. O conteúdo de esquemas comportamentais miticamente transmitidos e as suas disposições predicadas em valor geralmente permanece implícito, fora do domínio da inteligibilidade descritiva, devido à sua estrutura excessivamente complexa, que evoluiu através da ação de procedimentos evolutivos primariamente não-declarativos. A perturbação emocional causada pela aplicação simultânea de estratégias comportamentais ou interpretativas incompatíveis proporciona o ímpeto para a organização dessas estratégias. Tal organização emerge em resultado da “luta pelo domínio”, intrapsiquicamente ou interpessoalmente – emerge como consequência de uma luta pela sobrevivência quase darwiniana.

Ao longo de séculos, as ações de heróis ancestrais, imitados diretamente e depois representados em mito, tornam-se transformadas, simplificadas, dinamizadas e aceleradas – reduzidas, por assim dizer, às suas formas cada vez mais precisamente “platônicas”. A cultura é, portanto, a soma total de comportamentos sobreviventes historicamente determinados e hierarquicamente dispostos e de representações abstratas de segunda e terceira ordem, e mais: é a integração destes, no decurso de interminável conflito social e intrapsíquico, num só padrão comportamental – um único

sistema de moralidade, que gere simultaneamente conduta pessoal, interação interpessoal e a sua descrição imagística/semântica. Este padrão é o “ideal corpóreo” da cultura, o seu modo de transformar o presente insuportável no futuro desejável, a sua força orientadora, a sua personalidade central. Esta personalidade, expressa em comportamento, é primeiro encarnada no rei ou imperador, socialmente (onde forma a base da “soberania”). Abstratamente representada – imitada, interpretada, ritualizada e narrada –, torna-se algo cada vez mais psicológico. Esta “personagem cultural” incorporada e representada é transmitida ao longo de gerações, transmutando em forma, mas não em essência – transmitida por instrução direta, por imitação, e como consequência da capacidade humana de incorporar traços de personalidade temporariamente desencarnados em narrativa.

O “conflito integrativo” de ideias complexas, que dá azo ao “caráter central da cultura”, surge como um procedimento que remonta a séculos sem conta. Este procedimento representa-se a si mesmo, em mitologia, como a “batalha dos deuses no céu”, que Eliade descreveu como o “conflito entre gerações divinas”³³⁵. Eliade fala da mitologia hitita/hurrita e cananeia (cerca de 1740-1200 a. C.) e da sua relação com mitos similares na antiga Fenícia e noutros locais. Na teogonia hitita, a soberania relativa dos deuses era determinada pela guerra entre eles:

O episódio inicial, “Reino no Céu”, explica a sucessão dos primeiros deuses. No início, Alalu era rei, e Anu, o mais importante dos deuses, curvava-se diante dele e servia-o. Mas ao fim de nove anos, Anu atacou e venceu-o. Então Alalu refugiou-se no mundo subterrâneo e Kumarbi tornou-se o novo servo do soberano. Nove anos passaram e, por sua vez, Kumarbi atacou Anu. Este fugiu, voando para o céu, mas Kumarbi perseguiu-o, apanhou-lhe os pés e atirou-o ao chão, depois de lhe morder as “partes”. Como se ria e rejubilava da façanha, Anu disse-lhe que o tinha engravidado. Kumarbi cuspiu o que ainda tinha na boca, mas uma parte da virilidade de Anu entrou-lhe no corpo e ele ficou grande com três deuses. O resto do texto encontra-se gravemente mutilado, mas supõe-se que os “filhos” de Anu com Teshub, o deus da tempestade que os lidera, declaram guerra a Kumarbi e destronam-no.³³⁶

Eliade continua, parafraseando a *História Fenícia* arcaica de Filo de Biblos:

O primeiro soberano [fenício] foi Elioun (em grego, Hypistos, “O Mais Alto”), correspondendo na mitologia hurrita/hitita a Alalu. Da sua união com Bruth veio ao mundo Uranus (correspondente a Anu) e Ge (Gaea). Por sua vez, estes dois geraram quatro filhos, o primeiro dos quais, El (ou Kronos), corresponde a Kumarbi. Em resultado de uma querela com a mulher, Uranus tenta destruir a descendência, mas El forja uma serra (ou lança?) para si mesmo, expulsa o pai e torna-se o soberano. Por fim, Baal (representando a quarta geração e correspondendo a Teshub e Zeus) obtém a soberania; excecionalmente, obtém-na sem combate.

É importante enfatizar desde logo o caráter “especializado” e, em simultâneo, sincretista deste mito, e não apenas na sua versão hurrita/hitita (na qual, aliás, estão presentes vários elementos sumério-acadianos). De igual forma, o *Enuma elish*³³⁷ apresenta (1) uma série de gerações divinas, (2) a batalha dos deuses jovens contra os velhos deuses e (3) a vitória de Marduk, que assim assume a soberania.

Em suma: todos os mitos que recontam os conflitos entre gerações sucessivas de deuses pela conquista de soberania universal justificam, por um lado, a posição exaltada do último deus conquistador; e, por outro, explicam a presente estrutura do mundo e a condição atual da humanidade.³³⁸

Os “deuses” são forças transpessoais, “instintivas” e socialmente modificadas, contendo elementos universais de experiência humana. A organização destes deuses, como consequência de combate, é uma descrição abstrata e poética da forma como padrões comportamentais e esquemas interpretativos emergentes – posições morais, por assim dizer – se digladiam pela predominância e, conseqüentemente, se organizam, ao longo do tempo.

A forma como dada sociedade organizou as suas hierarquias comportamentais encontra-se implícita no seu modo de atribuir, ou perceber, valor a “objetos” (o que é o mesmo que dizer *no seu modo de restringir o sentido manifestado por objetos a uma gama e magnitude*

aceitáveis). A consequência brutalmente organizada da “batalha dos deuses” constitui a tradição que estrutura a hierarquia intrapsíquica de valores, regula a interação interpessoal e mantém a emoção individual controlada (enquanto as consequências de comportamento individual e social, quando guiadas pela tradição, se mantêm previsíveis). Dado comportamento, manifestado na *ausência* de outro ser, não produz necessariamente o mesmo resultado quando se revela na *presença* de outros. Duas crianças e um brinquedo não constituem uma situação idêntica à de uma criança e um brinquedo (porque, de certa forma, o *brinquedo* não é o mesmo – da perspectiva fenomenológica). As tendências comportamentais de indivíduos sofrem modificação constante na situação social, porque a existência da sociedade na situação altera a relevância motivacional de todos os objetos na situação. Duas crianças com um brinquedo têm de chegar a um acordo, o qual é modificação mútua de comportamento, para que o brinquedo possa ser o que é quando encontrado pela criança sozinha – ou seja, diversão, em vez de problema.

As tendências comportamentais de indivíduos são padrões de ação imitados que foram originalmente estabelecidos como consequência de comportamento heroico. A interação de padrões de ação no mundo social, contudo, resulta na sua modificação inevitável. Padrões de comportamento – os motivados por agressão, por exemplo, ou por amor ou medo – têm uma base transpessoal, que justifica, em parte, a sua personificação como deuses (ou a sua *existência* enquanto deuses, de uma perspectiva interpretativa mais livre). É o choque constante destes deuses que permite a sua coexistência e a sua organização social. Vários “deuses” poderão operar simultaneamente pelo domínio de um brinquedo disputado, por exemplo (no território desconhecido acarretado pela existência de algo desejável mas singular num ambiente social). O “deus da guerra” (Ares, digamos, para este efeito) pode emergir “no interior” de uma criança, ou de ambas – caso em que se seguirá uma luta. O vencedor, assumindo que alguém vencerá, poderá depois ter maior tendência para ser belicoso, no futuro, numa situação social caracterizada por ambiguidade. O perdedor talvez tenha outros pensamentos [poderá vir a ser, por exemplo, dominado por *Pã(nico)* quando defrontado com um conflito-por-causa-de-um-brinquedo com um desconhecido (poderá vir a chorar e afastar-se)]. Em alternativa, no caso otimista, uma ou ambas as

crianças poderão *negociar* um entendimento justo, de modo a que ambas fiquem satisfeitas e nenhuma sofra. A “negociação” de um “entendimento justo” pressupõe que cada criança trate a outra como um “objeto de valor” – isto é, como alguém que tem de ser tomado em conta no decurso de decisões comportamentais. Este *tomar os outros em conta* é reconhecimento do seu valor implícito – dos seus “direitos humanos básicos” – como membros da comunidade (mitologicamente equivalentes). Tal reconhecimento, posto em prática antes de ser compreendido, proporciona a base para a organização das sociedades, assente noutra coisa que não na força. Apesar da ausência de compreensão explícita, contudo, a negociação é indicativa de identidade com o herói (o eterno “meio para a paz”), já que o herói é pacificador divino, numa das suas muitas facetas. A emergência da negociação, numa altura de disputa, é, portanto, tanto “encarnação espontânea do salvador” como fonte de informação para a derivação de histórias acerca da natureza do herói (que são úteis, para referência futura).

No caso de crianças envolvidas numa disputa por brinquedos: um pai que permite à criança mais forte acesso preferencial ao objeto desejado faz a afirmação moral de que a coisa – e o desejo agressivo pela coisa, que facilmente poderá confundir-se com a coisa – é algo de valor mais elevado do que o estado emocional ou bem-estar físico do outro derrotável. Em alternativa, o pai poderá requerer que as crianças medeiem entre as suas exigências em conflito sem reverterem que a “a força é lei” e que construam para si mesmas uma hierarquia de valor que governe comportamento na situação caótica definida pelo brinquedo mutuamente desejado mas singular. É a soma total dessas interações, conduzidas em território primeiramente inexplorado, hierarquicamente organizadas, que constitui a cultura.

No caso da sociedade num sentido mais lato: o “sentido” de um objeto – isto é, o significado desse objeto para a regulação emocional e a produção comportamental – é determinado pelas consequências motivacionais que competem por predominância sob a influência de controlo social. A valência de avanços eróticos feitos por determinada mulher, por exemplo – que é o mesmo que dizer, se o seu comportamento invoca a “deusa do amor” ou o “deus do medo” – dependerá da sua posição atual em determinada hierarquia. Se for solteira e estiver a agir num contexto

apropriado, poderá ser considerada desejável; se for a mulher inebriada de um homem grande e perigoso, pelo contrário, poderá ser colocada na categoria de “algo de que é melhor fugir rapidamente”.

Quando a exploração culmina em castigo, para apresentar outro exemplo, a tendência de exploração associada a essa situação ficará posteriormente sujeita ao controlo inibidor do medo. Quando esta subordinação ocorre como consequência da investigação de um objeto natural, a interpretação deve ser que algo se aprendeu acerca da natureza do mundo (acerca da parte que é perigosa, seja como for). O procedimento é complexamente alargado na esfera social. Um padrão motivado de ação (até o próprio estado motivado) pode ficar sujeito ao controlo inibidor do medo, porque a sua expressão comportamental no seio da comunidade social resulta em rejeição social (ou outro castigo interpessoalmente mediado). Assim, pode dizer-se que a estrutura do estado motivacional interno reflete as consequências de comportamento executado nos mundos da natureza e da sociedade – ou, de uma forma mais particular, *que há uma relação isomórfica entre o estado da representação interna de estados motivacionais e o mundo externo e social*. É por este motivo que um Estado político e um estado psicológico podem, de certa forma, ser vistos como idênticos (e que indivíduos se identificam tão facilmente com os seus agrupamentos sociais).

O sentido culturalmente determinado de um objeto – apreendido, originalmente, como um aspeto do objeto – é, de facto e em grande parte, informação implícita acerca da natureza da hierarquia de dominação atual, a qual foi parcialmente transformada numa hipótese abstrata acerca do valor relativo das coisas (incluindo de si mesmo e dos outros). *Quem possui o quê*, por exemplo, determina *o que as coisas significam*, e *quem possui o quê* depende da hierarquia da dominação. O que um objeto significa é determinado pelo valor que lhe é atribuído, manifestado em termos do sistema (socialmente determinado) de promessas, recompensas, ameaças e castigos associado à exposição a, ao contacto com e ao uso ou abuso desse objeto. Isto, por sua vez, é determinado pelo significado afetivo do objeto (a sua relevância, ou falta dela, para a obtenção de um determinado objetivo), combinado com a sua escassez ou prevalência, e com o poder (ou falta dele) daqueles que julgam a sua natureza. Em

sintonia com esta observação, o psicoterapeuta Ludwig Binswanger escreve:

Todas as “metamorfoses do egoístico em instintos sociais” e, logo, propriamente dito, todas as metamorfoses do mal em impulsos e disposições boas, ocorrem, segundo Freud, sob compulsão. “Originalmente, *i.e.*, na história humana [tais transformações ocorriam] apenas sob compulsão externa, mas [ocorriam] através de trazer ao mundo de disposições hereditárias para essas transformações e também através da sua perpetuação e reforço ‘durante a vida do próprio indivíduo’.” Na verdade, todo este “desenvolvimento” toma a direção em que a compulsão externa é introjetada e que, no caso do superego humano, é completamente absorvida. Esta transformação ocorre, como sabemos, “pela mistura de componentes eróticos”: “aprendemos a valorizar sermos amados como uma vantagem em virtude da qual podemos passar sem outras vantagens.” Assim, a cultura “obté-m-se através da renúncia a gratificações instintivas e é ampliada por cada novo desenvolvimento que serve os propósitos da renúncia”.

Em tudo isto, deparamo-nos com o espécimen puro de *homo natura*: instinto corporal, a obtenção de prazer (sacrificar um ganho menor por um maior), inibição devido a compulsão ou a pressões da sociedade (sendo o protótipo a família), uma história de desenvolvimento no sentido de transformações ontogenéticas e filogenéticas de compulsões externas para internas, e a hereditariedade dessas transformações.³³⁹

Que uma determinada estratégia comportamental (planeada ou exploradora) produza um resultado positivo ou negativo numa determinada situação depende, para os animais sociais, da natureza do ambiente social em que se manifesta. Qualquer “objeto” capaz de suscitar comportamento é *necessariamente parte de um contexto social, entre animais sociais; esse contexto social representa um papel importante na determinação do valor do objeto*. É a determinação social de valor que ajuda a tornar um objeto neutro, perigoso, promissor ou satisfatório – em larga medida, independentemente das propriedades “objetivas” do objeto em questão. O significado afetivo socialmente determinado do objeto é

“naturalmente” sentido como um aspeto do objeto – que é como dizer que o carisma que emana de uma guitarra de Elvis Presley é “parte” da guitarra. Isto significa que o sentido dos objetos num contexto social é *realmente informação acerca da estrutura desse contexto social* [bem como “parte” do objeto (a sua magia), da perspectiva mitológica ou narrativa].

A identificação do sentido dos objetos dependente do contexto no ambiente social, que é determinação dos padrões comportamentais cuja manifestação é apropriada à situação, significa encontro com a estrutura cultural criada para dar previsibilidade ao fluxo contínuo de acontecimentos. A participação nos procedimentos e representações que constituem essa estrutura (isto é, a *adoção de identidade social*) significa uma capacidade aumentada de prever comportamento próprio e alheio – e, logo, capacidade de regular emoção ao longo dos altos e baixos da vida. *Muita imprevisibilidade potencial continua “constrangida” pela identidade partilhada que constitui a cultura.* Esta identidade social, que é uma história acerca de como as coisas são e como deviam ser – “coisas” incluindo o próprio e os outros – proporciona o quadro de referência que constrange o significado motivacional *a priori* do objeto experimental, em última instância impossível de conhecer, *que*, doutra forma, seria insuportável. O desconhecido rodeia o indivíduo, tal como o oceano rodeia uma ilha, e produz afeto, compele comportamento, sempre que mostra o seu rosto terrível mas promissor. A cultura é construída apesar (em cooperação, em deferência) desta força onnipresente e serve como barreira, abafando emoção, proporcionando proteção contra a exposição ao rosto insuportável de Deus.

É o aspeto *conservador* da sociedade que assegura que o passado, tal como presentemente *reencarnado* e *recordado*, continua a servir como fonte derradeira de virtude moral e proteção emocional. Este passado recordado é o Pai mítico, ecoado mais abstratamente numa “pessoa” da Trindade Cristã. O poder do passado recebe o devido reconhecimento no ritual de veneração dos antepassados, por exemplo, que é motivado por desejo de permanecer “em comunicação” com os mortos (para reter a sabedoria, o poder protetor e a mão orientadora dos mortos). Tal motivação continha uma força suficiente para dar ímpeto à construção de megálitos – “testemunhos do passado” de pedra maciça – numa zona

geográfica abarcando a Europa Ocidental e do Norte, o Médio Oriente, o Tibete e a Coreia, desde 4000 a. C. até ao presente dia³⁴⁰. Os megálitos, como as necrópoles ou os cemitérios modernos, são locais dos mortos, monumentos, e auxiliam a memória e a continuidade da cultura. Eliade declara:

Os megálitos têm uma relação com certas ideias relacionadas com a existência após a morte. A maioria é construída no decurso de cerimónias cuja intenção é defender a alma durante a sua viagem para o além; mas também assegurar uma pós-existência interna, tanto para aqueles que os erigem durante a vida como para aqueles para quem são construídos postumamente. Para mais, os megálitos constituem a ligação sem rival entre os vivos e os mortos: crê-se que perpetuam as virtudes mágicas daqueles que as construíram ou para quem foram construídas, assegurando assim a fertilidade dos homens, do gado e das colheitas.³⁴¹

e ainda:

Devido às construções megalíticas, os mortos desfrutam de um poder excecional; no entanto, dado que a comunicação com os antepassados é ritualmente assegurada, este poder pode ser partilhado pelos vivos [...] O que caracteriza as religiões megalíticas é o facto de as ideias de *perenidade* e de *continuidade entre a vida e a morte* serem apreendidas através da *exaltação dos antepassados identificados, ou associados, com as pedras*³⁴².

O que é gravado na pedra, por assim dizer, é *recordado*, e o que é recordado (na ausência de meios de comunicação letrados permanentes) é o valor da cultura, o significado das descobertas de todos aqueles cuja existência precedeu o tempo presente. O passado, tornado metaforicamente presente sob a forma de pedra, é o mítico antepassado-herói – é Osíris, o fundador da comunidade. Em comunidades tradicionais, a imitação inspirada pela admiração das ações dessa primeira personagem, modificada pelo tempo e por representação abstrata, retém força primária e potente (mesmo em culturas revolucionárias como a nossa). A ação do homem pré-experimental consiste em duplicação ritual e observação simultânea do tabu – ação limitada pelo hábito. Quando tal homem se

empenha para produzir determinado fim, segue um padrão exemplar. Este padrão foi estabelecido pelos seus progenitores ancestrais, num tempo que abarca todo o tempo e num espaço “divino” (na verdade, comunitário-intrapsíquico). A sua tradição, afinal, não é meramente a força do passado – é essa força, *tal como existe e é representada no presente*. O que é recordado assume a representação como um padrão – como esse padrão de comportamento característico dos “seres sobrenaturais” criadores de cultura que viveram antes da memória dos vivos. Este padrão é comportamento tradicional, tal como estabelecido e organizado por aqueles que foram capazes de originar adaptação – ou poderia dizer-se como estabelecidos e organizados pelo espírito humano imortal e central que constantemente combate o medo da morte e cria as condições que promovem a vida:

Para o homem das sociedades tradicionais, tudo o que de significativo – ou seja, tudo o que de criativo e poderoso – alguma vez aconteceu teve lugar no início, no Tempo dos mitos.

De certa forma, quase se poderia dizer que, para o homem das sociedades arcaicas, a história está “fechada”; que se esgotou nos poucos acontecimentos estupendos do início. Revelando os diferentes modos de pesca nas profundezas do mar aos Polinésios no início dos tempos, o Herói mítico esgotou todas as possíveis formas dessa atividade de um só golpe; desde então, sempre que vão pescar, os Polinésios repetem o gesto exemplar do Herói mítico, ou seja, imitam um modelo transumano.

Mas, devidamente considerada, esta história contida nos mitos apenas em aparência se encontra encerrada. Se o homem das sociedades primitivas se tivesse contentado com imitar eternamente os poucos gestos exemplares revelados pelos mitos, seria impossível explicar as inúmeras inovações que tem aceitado ao longo do Tempo. Uma sociedade primitiva absolutamente encerrada não existe. Não conhecemos nem uma que não tenha tomado de empréstimo elementos culturais do exterior; nem uma que, em resultado desses empréstimos, não tenha alterado pelo menos alguns aspetos das suas instituições; nenhuma que, em suma, não tenha história. Mas, por oposição à sociedade moderna, as primitivas aceitaram todas as inovações

como “revelações”, logo, tendo origem sobre-humana. Os objetos ou armas tomados de empréstimo, os padrões comportamentais e instituições que foram imitados, os mitos ou crenças que foram assimilados, julgavam-se carregados de poder mágico-religioso; na verdade, fora por esta razão que tinham reparado neles e feito o esforço para os adquirir. Isto também não é tudo. Estes elementos foram adotados porque se cria que os Antepassados haviam recebido as primeiras revelações culturais a partir dos Seres Sobrenaturais. E, dado que as sociedades tradicionais não têm memória histórica, num sentido restrito, bastaram algumas gerações, e por vezes até menos, para uma inovação se investir de todo o prestígio das revelações primordiais.

Em última análise, poderíamos dizer que, embora estejam “abertas” à história, as sociedades tradicionais tendem a projetar cada nova aquisição para o Tempo primordial, a ver, como se através de um telescópio, todos os eventos no mesmo horizonte atemporal do começo mítico.³⁴³

A estrutura social que emerge, ao longo do tempo, como consequência da “batalha dos deuses”, poderá ser mais exatamente assimilada a uma personalidade (à personalidade *adotada por todos os que partilham a mesma cultura*). É, de facto, a personalidade dos “heróis mortos do passado” (o “herói conforme anteriormente apercebido”) e é mais frequentemente simbolizado pela figura do Grande Pai, personificação simultânea da ordem e da tirania. A cultura limita a natureza. O Grande Pai arquetípico protege os seus filhos do caos; contém a água pré-cosmogónica da qual tudo derivou, para que tudo regressará; e serve como progenitor do herói. A capacidade protetora da tradição benevolente, sob a forma de ordem política, constitui um tema mitológico/narrativo comum. Para os nossos propósitos, isto poderá ser ilustrado através da consideração e análise de um conto polaco: *O Alfaiate Alegre Que Se Tornou Rei*³⁴⁴. Nitechka, o herói da história, é um simples alfaiate. Auxilia corajosamente um cigano ferido – isto é, age compassivamente para com um forasteiro, um desconhecido, um “emissário do caos” personificado. Em troca, o cigano proporciona-lhe informação “redentora” – informa-o que, se caminhar para ocidente, se tornará rei. Ele adquire um

espantalho – “o Conde” – como companheiro, com o qual tem várias aventuras. Por fim, os dois viajantes chegam à cidade de Pacanow e observam o que aí se passa – com grande espanto:

Em todo o redor da cidade, fazia sol e estava agradável; mas sobre Pacanow a chuva caía dos céus a cântaros.

– Não vou para ali – disse o Espantalho –, pois o meu chapéu vai molhar-se.

– E nem eu desejo tornar-me Rei de um reino tão molhado – disse o Alfaiate.

Nesse momento, os habitantes da cidade deram por eles e acorreram ao seu encontro, liderados pelo burgomestre, que montava uma cabra encharcada.

– Caros senhores – disseram eles –, talvez possam ajudar-nos.

– E o que é que vos aconteceu? – perguntou Nitechka.

– O dilúvio e a destruição ameaçam-nos. O nosso Rei morreu há uma semana e desde então que uma chuva terrível cai sobre a nossa linda cidade. Nem sequer conseguimos atear o lume nas nossas casas, com tanta água que escorre pelas chaminés. Vamos morrer, estimados senhores!

– É uma pena – disse Nitechka, muito sensatamente.

– Oh, é terrível! E lamentamos imenso pela filha do nosso falecido Rei, já que a pobre criatura não consegue parar de chorar, o que provoca ainda mais água.

– Isso só piora as coisas – respondeu Nitechka, ainda mais sensatamente.

– Ajudem-nos, ajudem-nos! – continuou o burgomestre. –

Estão a par da recompensa incomensurável que a Princesa prometeu àquele que parar a chuva? Ela prometeu casar com ele e torná-lo Rei.

O enredo básico encontra-se estabelecido. O alfaiate – aquele que veste, remenda e cose – é o herói. Embora simples (pobre em aparência externa, humilde, disposto a correr riscos, prestável e amável), tem a capacidade de se tornar Rei. Vai até uma cidade ameaçada por um dilúvio (pelo caos, sob a forma de “regresso das águas primordiais”). Este dilúvio começou depois da morte recente do Rei. A filha do Rei – benevolente (jovem, bela,

bondosa), contraparte das forças do feminino negativo (a chuva incessante) – aparece, disposta a unir-se com quem quer que salve o reino. Representa o potencial incorporado no caos voluntariamente confrontado (mas assemelha-se à sua parceira primordial, a Grande Mãe, pelas suas lágrimas “como chuva”).

Nitechka apercebe-se de que tem de fazer regressar o “tempo agradável”. Pondera a situação durante três longos dias. Por fim, é-lhe concedida uma revelação:

– Eu sei de onde vem a chuva!

– De onde?

– Do céu! [ou seja, dos “Céus”]

– Oh! – resmungou o Espantalho. – Isto também eu sei. Podes crer que não cai de baixo para cima, mas ao contrário.

– Sim – confirmou Nitechka –, mas porque é que cai só sobre a cidade e em mais nenhum lugar?

– Porque nos outros lugares faz bom tempo.

– Tu és estúpido, Conde – disse o Alfaiate. – Mas diz-me, há quanto tempo chove?

– Dizem que desde que o Rei morreu.

– Então estás a ver! Já sei tudo! O Rei era tão grande e poderoso, que quando morreu e foi para os Céus, fez um buraco enorme no céu.

– Oh, oh, é verdade!

A morte do Rei – que é modelo ritual para emulação, a figura que traz ordem ou previsibilidade à interação interpessoal levada a cabo entre os seus súbditos – significa potencial dissolução da segurança e da proteção. A morte do Rei (o seu “regresso aos Céus”, ou ao reino dos mortos) é equivalente à fratura de um muro protetor. O desconhecido, do qual os súbditos estavam protegidos, jorra pelo muro rachado. O reino arrisca-se a ficar inundado:

– Pelo buraco, a chuva jorrou e continuará a jorrar até *ao fim do mundo* [ênfase acrescentado] se o buraco não for remendado!

O Conde Espantalho fitou-o, espantadíssimo.

– Em toda a minha vida, nunca tinha visto um Alfaiate tão sábio – disse ele.

Nitechka ordena aos habitantes da cidade que lhe levem “todas as escadas da cidade”, que “as amarrem umas às outras” e “as inclinem contra o céu”. Sobe pela escada improvisada, com cem agulhas e enfiando a linha numa delas:

O Conde Espantalho ficou no chão e ia desenredando a meada, na qual havia cem quilómetros de linha.

Quando Nitechka chegou ao cimo, viu que havia um buraco enorme no céu, do tamanho da cidade. Um pedaço rasgado do céu pendia, e era por este buraco que a água jorrava.

Este fragmento narrativo é particularmente interessante, já que é aparente que a água surge, de alguma forma, de “detrás do céu”. O céu é utilizado em mitologia, regra geral, como um símbolo “masculino” (pelo menos o céu diurno) e tende a ser assimilado na mesma categoria natural que “o rei”. Parece haver um estrago na *estrutura geral* do céu “masculino”, produzido pela morte de um rei específico, o que constitui a brecha através da qual o *material pré-cosmogónico* (sob a forma de água) é capaz de jorrar. A “morte do rei” e a “brecha no céu” são equivalentes em sentido à morte de Apsu, no *Enuma elish* – a morte que prenunciou o reaparecimento de Tiamat. Neste conto, porém, Nitechka “repara a estrutura do céu” (um ato equivalente à reconstituição de Osíris) em vez de batalhar diretamente o “dragão do caos”:

Assim, fez-se ao trabalho e coseu durante dois dias. Embora ficasse com os dedos perros e se cansasse muito, não parou. Quando acabou de coser, engomou o céu com o ferro e depois, exausto, desceu pelas escadas.

Mais uma vez, o sol brilhava sobre Pacanow. O Conde Espantalho quase enlouqueceu de alegria, tal como todos os outros habitantes da cidade. A Princesa enxugou os olhos, irritados de tanto chorar, e, lançando os braços em volta do pescoço de Nitechka, beijou-o afetuosamente.

A “união criativa” do herói com o “aspeto benevolente do desconhecido” está evidentemente a aproximar-se.

Nitechka ficou muito feliz. Olhou em redor e ali estavam o burgomestre e todos os conselheiros a levar-lhe um cetro dourado e uma belíssima coroa, gritando:

– Longa vida ao Rei Nitechka! Longa vida! Longa vida! E que despose a Princesa e reine feliz.

Assim, o pequeno e afortunado Alfaiate reinou feliz durante muito tempo, e a chuva nunca caiu no seu reino.

Este conto de fadas constitui um exemplo específico de um tipo de história mais geral: isto é, a história do “deus que limita”³⁴⁵. O deus que limita pode ser Marduk, que prende Tiamat numa rede que lhe é dada pelo seu pai, Anu – caso em que a limitação é claramente benévola (até “geradora do mundo”). A limitação também pode ser conceptualizada como prerrogativa do soberano, que limita os seus “inimigos” – isto é, aqueles que ameaçam a estabilidade do reino – com cordas, amarras e restrições legais. A limitação acarreta ordem, em resumo, mas demasiada ordem pode ser perigosa. A última frase de *O Alfaiate Alegre* informa-nos que a chuva nunca cai no reino recém-estabelecido. Embora isto possa parecer um final feliz para quem havia até então estado inundado, não é um truque tão bem-sucedido se provocar uma seca. Podemos recorrer a outro exemplo literário, para ilustrar esta questão.

No famoso romance infantil *Um Atalho no Tempo*, um rapazinho com poderes mágicos fica ocupado por um poderoso espírito extraterrestre patriarcal, enquanto tenta resgatar o pai dos “poderes sombrios” que ameaçam o universo. Enquanto possesso, este rapaz, Charles Wallace, comenta com a irmã:

– Tens de deixar de discutir e descontrair. Descontrai e sê feliz. Oh, Meg, se simplesmente descontraíesses, verias que todos os nossos problemas se acabaram. Não te apercebes do sítio maravilhoso a que chegámos. Já viste, neste planeta tudo está perfeitamente em ordem, porque toda a gente aprendeu a descontrair, a ceder, a submeter-se. Tudo o que tens de fazer é olhar calma e fixamente para os olhos deste nosso bom amigo, pois ele é nosso amigo, mana querida, e vai acolher-te, tal como me acolheu a mim.³⁴⁶

Toda a gente que habita o estado dominado pelo “bom amigo” se comporta de uma maneira programática e idêntica. Qualquer um que difira é “ajustado”, dolorosamente, ou eliminado. Não há margem para desordem de qualquer tipo:

A voz estranha e monótona de Charles Wallace rangia-lhe nos ouvidos.

– Meg, devias ter *alguma* opinião. Porque achas que temos guerras na nossa terra? Porque achas que as pessoas ficam confusas e infelizes? Porque todas vivem as suas próprias vidas isoladas, individuais. Eu tenho estado a tentar explicar-te, da forma mais simples possível, que [neste estado], os indivíduos desapareceram [...] [aqui só há] UMA opinião. E PRONTO. E é por isso que toda a gente é tão feliz e eficiente [...]

– Aqui ninguém sofre – entou Charles. – Ninguém fica infeliz, nunca.³⁴⁷

A restrição de sentido (necessária) típica de determinada cultura é uma consequência da uniformidade de comportamento, imposta por essa cultura, em relação a objetos e situações. A promoção da uniformidade é uma característica primária do estado “patriarcal” (dado que toda a gente que age da mesma maneira em relação a determinada situação se torna confortavelmente “previsível”). O estado torna-se cada vez mais tirânico, porém, à medida que a pressão para a uniformidade aumenta. À medida que o impulso para a similaridade se torna extremo, toda a gente se torna a “mesma” pessoa – isto é, a imitação do passado torna-se total. Toda a variabilidade comportamental e conceptual é assim expulsa do corpo político. O estado torna-se então verdadeiramente *estático*: paralisado ou amortecido, petrificado, em linguagem mitológica. A falta de variabilidade em ação e ideação torna a sociedade e os indivíduos que a compõem cada vez mais vulneráveis a uma precipitosa transformação “ambiental” (ou seja, a um influxo involuntário de mudanças “caóticas”). É possível gerar um colapso social completo resistindo constantemente a mudança incremental. É assim que os deuses ficam desagradados com a sua criação, o homem – e a sua estupidez obstinada – e arrasam o mundo. A necessidade de intercâmbio de informação entre “conhecido” e “desconhecido” significa que o *estado arrisca a sua própria morte ao requerer um excesso de uniformidade*. Este risco costuma receber representação narrativa como a “senescência e fragilidade do velho Rei”, ou como “a doença mortal do Rei, acarretada por falta de ‘água’ (que é ‘caos pré-cosmogónico’ no seu aspeto positivo)”. Tais “ideias”

encontram-se bem ilustradas no conto de fadas dos Irmãos Grimm, *A Água da Vida*³⁴⁸:

Era uma vez um rei que estava tão doente que se julgava impossível salvar-lhe a vida. Tinha três filhos, todos eles muito aflitos por sua causa, que iam para o jardim do castelo, chorando ao pensarem que ele certamente morreria. Um velho aproximou-se deles e perguntou-lhes qual a causa da tristeza. Eles contaram-lhe que o pai morria e que nada poderia salvá-lo.

O velho disse:

– Só conheço um remédio. É a Água da Vida. Se ele beber dela, recuperará, mas é muito difícil encontrá-la.

Os dois filhos mais velhos decidem procurar a Água da Vida, um após o outro, após conseguirem a permissão relutante do pai. Ambos encontram um anão, no início da viagem, e falam rudemente com ele. O anão roga-lhes uma praga e eles acabam presos num desfiladeiro.

O “filho mais novo” parte então. É humilde e tem a “atitude certa” em relação àquilo que não compreende. Assim, quando se depara com o anão – que desempenha o mesmo papel que a cigana em *O Alfaiate Alegre* – recebe alguma informação de valor:

– Como foste cordial a falar comigo, e não sobranceiro como os teus irmãos falsos, vou ajudar-te e dizer-te onde encontrarás a Água da Vida. Flui de uma fonte no pátio de um castelo encantado³⁴⁹. Mas nunca chegarás lá a menos que eu te dê um bastão de ferro e dois pães. Com o bastão, bate três vezes no portão de ferro do castelo, que se abrirá. Lá dentro, encontrarás dois leões de mandíbulas abertas, mas, se atirares um pão a cada um, ficarão sossegados. Depois terás de ir depressa buscar a Água da Vida antes que soem as doze badaladas, caso contrário o portão do castelo fechar-se-á e tu ficarás preso lá dentro.

A história quer passar uma mensagem: quando não sabemos onde vamos, é contraproducente partirmos do pressuposto de que sabemos como lá chegar. Esta mensagem é um exemplo específico de uma moral mais geral: indivíduos arrogantes (“sobranceiros”) presumem que sabem quem e o que é importante. Isso torna-os demasiado altivos para prestarem atenção quando estão em apuros – demasiado altivos, em particular, para

atenderem às coisas ou pessoas que, por hábito, desprezam. A “seca do ambiente” ou a “senescência do rei” é uma consequência de uma hierarquia de valores demasiado rígida, demasiado arrogante. (“O quê ou quem pode razoavelmente ser ignorado” faz tanto parte dessa hierarquia como “a quem ou a quê se deve prestar atenção”.) Quando os problemas surgem, a tradicional hierarquia de valores tem de ser revista. Isto significa que aquele que até então era humilde e desprezado pode subitamente estar na posse do segredo para a continuação da vida³⁵⁰ – e que aqueles que se recusam a admitir o erro, como os “irmãos mais velhos”, irão inevitavelmente ver-se em apuros. A história prossegue:

O príncipe agradeceu-lhe, levou o bastão e os pães e partiu. Ao chegar ao castelo, tudo era como o anão tinha dito. À terceira pancada, o portão abriu-se e, depois de ter aplacado os leões com os pães, entrou no castelo. No grande átrio encontrou vários príncipes encantados e tirou-lhes os anéis. Também pegou numa espada e num pão que estavam perto deles.

Os príncipes encantados podem ser vistos como equivalentes, num sentido importante, a Osíris, o “herói ancestral” cujo potencial ficou inutilizado no submundo depois de Seth o desmembrar. Os príncipes encantados são forças ancestrais com poderes mágicos (como os “reis mortos” no sonho do adro da igreja já discutido). A viagem do jovem príncipe ao “castelo encantado” equivale a uma descida voluntária ao reino perigoso dos mortos. O seu “encontro com os antepassados falecidos” permite-lhe acesso a algum do poder deles (sob a forma de ferramentas e outros pertences). O jovem príncipe também encontra o “aspeto benévolo do desconhecido” no submundo, como poderia esperar-se, na sua personificação típica:

Ao passar para a sala seguinte, deparou-se com uma linda donzela, que ficou encantada com a sua chegada. Abraçou-o e disse-lhe que ele a tinha salvado e que, se voltasse dentro de um ano, se casaria com ele. Também lhe disse onde encontrar a fonte com a água encantada, mas lembrou-o que tinha de se apressar para sair do castelo antes que o relógio desse as doze badaladas.

Então ele seguiu caminho e chegou a uma sala onde estava uma linda cama feita de lavado e, como estava muito cansado,

achou que poderia repousar um pouco. Por isso, deitou-se e adormeceu. Quando acordou, faltava um quarto para a meia-noite. Pôs-se de pé, assustado, e correu até à fonte, onde guardou alguma água numa taça que se encontrava por perto, após o que se afastou rapidamente. O relógio começou a soar no momento em que ele atravessou o portão de ferro, que se fechou tão depressa que lhe cortou um pouco do calcanhar.

Feliz por ter conseguido alguma Água da Vida, o príncipe apressou-se a seguir para casa. Voltou a passar pelo anão, que, ao ver a espada e o pão, lhe disse:

– Essas coisas vão ser-te muito úteis. Conseguirás derrotar exércitos inteiros com a espada, e o pão nunca se acabará.

A espada e o pão são as formas concretas assumidas pela “possibilidade” libertada durante a viagem heroica do príncipe até ao terrível desconhecido. A espada é uma ferramenta que pode encontrar uso na batalha com forças negativas. O pão é mágico, da mesma forma que os pães e os peixes na história das virtualhas milagrosas de Cristo:

Naqueles dias, havia outra vez uma grande multidão e não tinham que comer. Jesus chamou os discípulos e disse:

“Tenho compaixão desta multidão. Há já três dias que permanecem junto de mim e não têm que comer. Se os mandar embora em jejum para suas casas, desfalecerão no caminho, e alguns vieram de longe.”

Os discípulos responderam-lhe: “Como poderá alguém saciá-los de pão, aqui no deserto?”

Mas Ele perguntou: “Quantos pães tendes?”

Disseram: “Sete.”

Ordenou que a multidão se sentasse no chão e, tomando os sete pães, deu graças, partiu-os e dava-os aos seus discípulos para eles os distribuíssem à multidão.

Havia também alguns peixinhos. Jesus abençoou-os e mandou que os distribuíssem igualmente.

Comeram até ficarem satisfeitos, e houve sete cestos de sobras.

Ora, eram cerca de quatro mil. Despediu-os e, subindo logo para o barco com os discípulos, foi para os lados de Dalmanuta.

Apareceram os fariseus e começaram a discutir com Ele, pedindo-lhe um sinal do céu para o pôr à prova.

Jesus, suspirando profundamente, disse: “Porque pede esta geração um sinal? Em verdade vos digo: sinal algum será concedido a esta geração.”

E, deixando-os, embarcou de novo e foi para a outra margem.

Os discípulos tinham-se esquecido de levar pães e só traziam um pão no barco.

Jesus começou a avisá-los, dizendo: “Olhai: tomai cuidado com o fermento dos fariseus e com o fermento de Herodes.”

E eles discorriam entre si: “Não temos pão.”

Mas Ele, percebendo-o, disse: “Porque estais a discorrer que não tendes pão? Ainda não entendestes nem compreendestes? Tendes o vosso coração endurecido?

Tendes olhos e não vedes, tendes ouvidos e não ouvis? E não vos lembrais de quantos cestos cheios de pedaços recolhestes, quando parti os cinco pães para aqueles cinco mil?” Responderam: “Doze.”

“E quando parti os sete pães para os quatro mil, quantos cestos cheios de bocados recolhestes?”

Responderam: “Sete.”

Disse-lhes então: “Ainda não compreendeis?” (Marcos 8:1-21)
O herói proporciona “comida que nunca acaba”.

De volta à história: o anão diz ao príncipe onde pode encontrar os irmãos – avisando-o de que estes têm um mau coração e que deveriam ser deixados à sua sorte. Não obstante, o jovem príncipe procura-os, salva-os e conta-lhes tudo o que aconteceu.

Prosseguiram juntos e chegaram a uma terra onde havia fome e guerra. O Rei julgava que ficaria totalmente arruinado, tão grande era a miséria.

O Príncipe foi ao seu encontro e deu-lhe o pão, com que ele alimentou e satisfez todo o reino. O Príncipe também lhe deu a espada, com a qual ele baniou todo o exército dos seus inimigos, após o que pôde viver em paz e sossego. Depois, o Príncipe reouve a sua espada e o seu pão, e os três irmãos seguiram caminho.

Mas depois tiveram de passar por outros dois países onde havia guerra e fome, e em cada um deles o Príncipe deu a espada e o pão ao Rei, e foi assim que salvou três reinos.

O conto usa esta distração para comunicar a utilidade geral do que foi resgatado do “reino encantado, onde a princesa reside”. Os tesouros libertados desse reino têm uma capacidade poderosa, protetora, revitalizante, independentemente de onde se apliquem.

Os irmãos seguem para casa, mas os dois mais velhos ludibriam o mais novo durante a viagem, trocando a verdadeira Água da Vida por água do mar (os “irmãos mais velhos sobranceiros” substituem o “aspeto benévolo da Grande Mãe” pela sua “contraparte destrutiva”). Quando chega a casa, sem o saber, o irmão mais novo dá ao pai esta água venenosa, deixando-o mais doente. Os irmãos mais velhos curam então o rei envenenado com a água genuína, mas roubada, disfarçando as suas almas cruéis com uma aparência de benevolência, e tratam de fazer com que o irmão mais novo seja banido e assassinado. Porém, o caçador imbuído de o matar não é capaz de se obrigar a fazê-lo e permite que o jovem príncipe fuja. Então a maré começa a mudar. As façanhas generosas anteriores do jovem príncipe são reveladas e o velho rei arrepende-se:

Passado algum tempo, três vagões de ouro e pedras preciosas chegaram ao Rei, para o seu filho mais novo. Tinham sido enviados pelos reis que haviam sido salvos pela espada e pelo pão milagroso do Príncipe, e que agora desejavam demonstrar a sua gratidão.

Então o velho Rei pensou: “E se o meu filho realmente estivesse inocente?” E disse ao seu povo

– Se ao menos ainda fosse vivo! Como me arrependo de o ter mandado matar.

– Ainda vive – disse o caçador. – O coração não me deixou cumprir as vossas ordens, Majestade.

E contou ao Rei o que havia acontecido. O Rei sentiu um peso sair-lhe do coração ao ouvir a boa nova, e enviou uma grande proclamação a todas as partes do reino, anunciando que o filho deveria regressar a casa, onde seria recebido com grandes honras.

Entretanto, a princesa prepara-se para o regresso do príncipe. Ela

tinha mandado construir uma estrada de puro ouro reluzente diretamente até ao seu castelo, e dissera aos seus súbditos que quem quer que chegasse por aquela estrada seria o seu legítimo noivo e que deveriam deixá-lo entrar. Mas quem chegasse de um lado ou do outro da estrada não seria o certo e não teria o direito de entrar.

Ao fim de quase um ano, o Príncipe mais velho achou que poderia apressar-se até à Princesa e apresentar-se como o seu libertador, o que o faria ganhar uma esposa e também um reino. Por isso, fez-se a caminho e, ao ver a linda estrada dourada, achou que seria uma pena cavalgar nela, pelo que virou e avançou pela direita da estrada. Contudo, quando chegou ao portão, os habitantes disseram-lhe que ele não era o noivo certo e tinha de ir embora.

Pouco depois veio o segundo Príncipe e, quando viu a estrada dourada, achou que seria uma pena que o seu cavalo a pisasse, pelo que virou e avançou pela esquerda da estrada. Mas, quando chegou ao portão, também lhe disseram que não era o verdadeiro noivo, e, tal como o irmão, foi mandado embora.

Os dois príncipes mais velhos vivem demasiado focados nos seus pensamentos tradicionais de poder, riqueza e glória para se concentrarem naquilo que é verdadeiramente importante. Devido ao “grande respeito” que têm pelo ouro de que é feito o caminho, perdem uma grande oportunidade. A sua admiração excessiva por bens materiais cega-os à possibilidade de estabelecer uma relação com a fonte de todas as coisas boas – sob a forma da princesa (que representa um “papel” semelhante à da Sabedoria de Salomão). O filho mais novo não comete o mesmo erro:

Quando o ano estava praticamente decorrido, o terceiro Príncipe saiu do bosque para cavalgar até à sua amada e para, com ela, esquecer todas as mágoas passadas. Assim seguiu caminho, pensando somente nela e desejando estar com ela, e não sequer reparou na estrada de ouro. O seu cavalo trotou mesmo pelo meio da estrada e, quando o Príncipe chegou ao portão, este abriu-se e a Princesa recebeu-o com alegria, disse-lhe que era o seu libertador e o senhor do seu reino. O casamento celebrou-se sem demora e com muito júbilo. Quando terminou, ela disse-lhe

que o pai dele o tinha mandado chamar e perdoado. Por isso, ele foi ao seu encontro e contou-lhe tudo: que os irmãos o haviam enganado e obrigado a guardar silêncio. O velho Rei queria castigá-los, mas eles tinham fugido para longe de navio e nunca mais voltaram.

O velho rei está a morrer por falta de água. Tem dois filhos mais velhos, que poderiam salvá-lo, mas são demasiado tacanhos, tradicionais, materialistas, egoístas e rígidos. Falta-lhes o “espírito” adequado à demanda. O mais novo, um verdadeiro herói, presta atenção ao que os “sensatos” ignoram, efetua uma viagem para o desconhecido e traz de lá o que é necessário. É a viagem do herói que revitaliza o rei. Osíris definha no submundo – apesar da sua grandiosidade passada – sem Hórus.

Foi a emergência da postura heroica, miticamente representada pelo homem como igual em natureza ao desconhecido ou Natureza, que proporcionou a pré-condição para a geração de adaptações comportamentais concretas ao mundo da experiência. A emergência do heroísmo significou a construção da cultura: conhecimento procedimental historicamente determinado e descrição comunicável do mesmo. A construção da cultura é criação do Grande e Terrível Pai mítico, tirano e rei sábio, um intermediário entre o indivíduo vulnerável e o mundo natural assoberbante. O Pai é a *consequência* de ação heroica voluntária – efeito temporariamente somado e integrado de comportamento explorador criativo – bem como *progenitor* dos que tomam ação heroica. Este filho e pai paradoxal do herói é *primariamente* “personalidade” (procedimento) e apenas *secundariamente* representação abstrata de primeira e segunda ordem dessa mesma personalidade (e, seguramente, não é descrição cumulativa do mundo “objetivo”). Que isto assim seja pode ser visto, ainda hoje, quando os membros de culturas totalitárias como a da Coreia do Norte moderna colapsam em histeria genuína na sequência da morte do líder, que é encarnação da ordem e do sentido determinado. Tais tendências também não se restringem às culturas dominadas pelo totalitarismo. Frye afirma:

A função do rei é, primariamente, representar, para os seus súbditos, a unidade da sua sociedade numa forma individual. Até mesmo Isabel II reúne multidões sempre que aparece, não por haver algo de impressionante na sua aparência, mas porque

dramatiza a metáfora da sociedade como um “corpo” único. Outras sociedades têm outras figuras, mas parece haver uma eloquência simbólica especial, até mesmo um *pathos*, acerca do monarca *de jure*, cuja posição foi adquirida por mero acidente de nascimento, e que não detém qualquer poder executivo. Ao mesmo tempo, a maioria das sociedades descartou as figuras monárquicas; líderes “carismáticos”, ditadores e outros que tais são, de forma quase invariável, sinistros e regressivos; a mística da realeza que as peças de Shakespeare tomam como garantidas diz-nos pouco agora; e os teólogos que falem da “soberania” de Deus arriscam-se a alienar os leitores, tentando assimilar a vida religiosa a metáforas de uma forma bárbara e obsoleta de organização social. É natural que os nossos meios noticiosos empreguem a metáfora da realeza tão incessantemente, falando-nos do que a França, o Japão ou o México “está” a fazer, como se fossem seres individuais. Mas a mesma figura era usada na minha juventude, o que muito me irritava, para ampliar o prestígio de ditadores: “Hitler está a construir estradas na Alemanha.” “Mussolini está a secar os pântanos de Itália”, e coisas do género. Aqueles que empregavam esta figura eram frequentemente pessoas democráticas que simplesmente não conseguiam impedir-se de usar a metáfora da realeza. É como se o soberano pudesse ser ou o ícone mais atraente, ou o ídolo mais perigoso.³⁵¹

O Grande Pai é um produto da história – ou é a própria história, na medida em que é representada e espontaneamente recordada – intrapsiquicamente instanciada no decurso da socialização, e incorporada nas interações sociais e nos sentidos específicos dos objetos que constituem determinada cultura. Esta estrutura culturalmente determinada – esta rede inibidora, esta *representante intrapsíquica da unidade social* – proporciona a fenómenos experienciais um significado determinado. Este significado determinado é sentido restrito – reduzido do sentido geral do desconhecido, *per se*, ao particular – e não relevância ou importância acrescentada a um fundo neutro. O desconhecido manifesta-se de uma forma intrinsecamente significativa: uma forma composta de ameaça e promessa. O sentido específico de objetos discriminados do desconhecido

consiste em restrições desse significado geral (com frequência, de restrições a zero – à irrelevância). Tal restrição, contudo, é puramente condicional e permanece intacta apenas na medida em que o modelo culturalmente determinado do próprio sentido mantém a sua utilidade funcional (incluindo credibilidade). “Mantém a sua utilidade funcional” quer dizer na medida em que a cultura apresenta uma descrição atual razoável, um objetivo final credível e um modo operacional de transformar a primeira na segunda (operacional para o indivíduo e para a manutenção da própria cultura).

A **Figura 41: Ordem, o Grande Pai, como Filho do Oroboro**³⁵² representa esquematicamente o Grande Pai como descendente masculino do caos pré-cosmogônico; como incorporação do conhecido, do previsível, do familiar; como segurança e tirania, em simultâneo. O Grande Pai é sociedade patriarcal, tradição, pompa e circunstância, complexo militar industrial e superego: exigente, rígido, injusto, perigoso e necessário. É ambivalente precisamente da mesma maneira que a Grande Mãe, a sua “mulher”. Sob a forma do pai literal, é proteção para os filhos, que são demasiado imaturos e vulneráveis para lidarem com o desconhecido. Mais abstratamente, é o padrão de comportamento que o pai representa, que se torna “internalizado” durante a maturação. O Grande Pai pega na possibilidade infinita de espírito que a criança representa e forja-a para criar algo limitado, mas concreto. É forma encarnada, governando todas as interações sociais.

A **Figura 42: Território Explorado como o Pai Ordeiro e Protetor**³⁵³ apresenta o Grande Pai como rei sábio, *segurança*. O rei sábio mantém a estabilidade, não por ter receio do desconhecido, mas porque nada de novo pode ser construído sem uma base forte. É a rotina adaptativa, desenvolvida pelos heróis do passado, cuja adoção por aqueles do presente permite controlo e segurança. É uma casa com portas; uma estrutura que abriga, mas não sufoca; um mestre que ensina e disciplina, mas não doutrina ou esmaga. Representa a tradição que fomenta cooperação entre pessoas cuja cultura partilhada torna possível e até fácil a confiança. O Grande Pai como Rei Sábio mantém um pé sobre a Terrível Mãe; os monstros do caos permanecem trancados na sua masmorra ou são banidos para regiões longínquas do reino. Ele é a personalidade dos heróis mortos (isto é, os padrões de ação e hierarquias de valor estabelecidos mediante exploração

no passado), organizada segundo o princípio de “respeito pelo valor intrínseco dos vivos”. Isto faz dele o rei que aceita conselhos dos súbditos – que está disposto a entrar num intercâmbio criativo com aqueles que “domina” legalmente – e que beneficia deste conselho dos “indignos”.

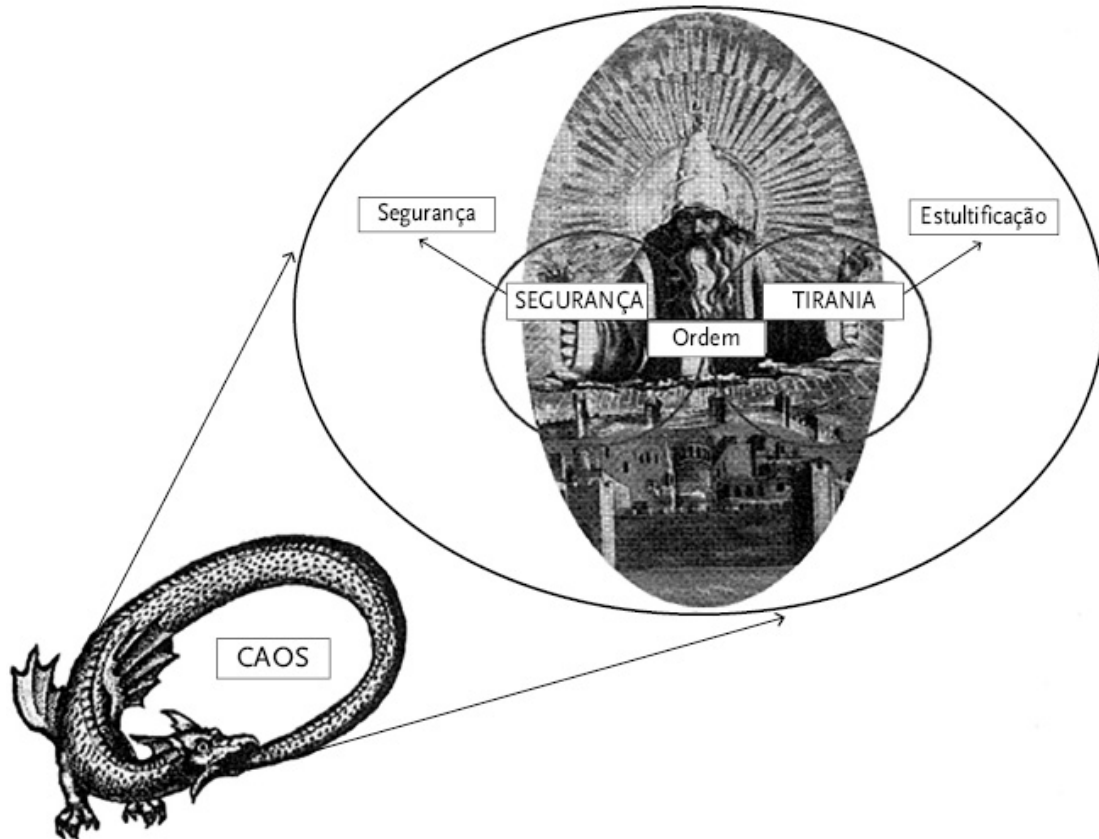


FIGURA 41: Ordem, o Grande Pai, como Filho do Oroboros

O conhecimento da necessidade de tal interação entre fortes e fracos emergiu na consciência ocidental, em grande medida, através das ações dos antigos profetas hebraicos. O filósofo da religião Huston Smith retira dois exemplos da Bíblia para ilustrar esta questão:

Um é a história de Naboth, que, por se recusar a entregar o vinhedo da família ao Rei Ahab, foi falsamente acusado de blasfêmia e subversão e, em consequência, apedrejado; dado que a blasfêmia era um crime capital, a sua propriedade reverteu então para o trono. Quando notícias desta farsa chegaram a Elijah, a palavra do Senhor falou-lhe, dizendo:

“Desce e vai ter com Acab, rei de Israel, que vive na Samaria; ele está agora a descer para se apossar da vinha de Nabot.



FIGURA 42: Território Explorado como o Pai Ordeiro e Protetor

Diz-lhe: Assim fala o Senhor: ‘Cometestes um homicídio e agora vais ainda apoderar-te do alheio?’

Acrescentarás ainda: ‘Isto diz o Senhor: No mesmo lugar onde os cães lamberam o sangue de Nabot, hão de lambar também o teu!’” (1 Reis 21:18, 19)

Este conto tem significado revolucionário para a história da humanidade, pois conta como alguém sem uma posição oficial se colocou ao lado de um homem injustiçado e enfrentou e denunciou um rei por injustiça. Em vão se poderão esquadrihar os anais da história em busca de um paralelo. Elijah não era um sacerdote. Não tinha qualquer autoridade formal para o terrível juízo que apresentou. O padrão normal da era exigiria que fosse

abatido na hora por guarda-costas. Mas o facto de “falar por” uma autoridade que não a sua era tão transparente que o rei aceitou a afirmação de Elijah como justa.

A mesma sequência impressionante ocorre no incidente de David e Batsheba. Do cimo do seu telhado, David entreviu Bathseba a banhar-se e desejou-a. Havia um obstáculo, porém: ela era casada. Para a realeza desses tempos, isso era um problema de somenos; David tratou simplesmente de se livrar do marido. Uriah recebeu ordens para ir para a frente de guerra, com instruções para ser colocado no cerne dos conflitos e para que os reforços fossem retirados, de modo a que o matassem. Tudo correu conforme planeado; de facto, o procedimento parecia rotineiro, até que Natan, o profeta, ouviu falar disso. Pressentindo imediatamente que “a coisa que David fez desagradou ao Senhor”, dirigiu-se ao rei, que tinha poder absoluto sobre a sua vida, e disse-lhe:

Natan disse a David:

“Isto diz o Senhor, Deus de Israel: ‘Ungi-te rei de Israel, salvei-te das mãos de Saul, dei-te a casa do teu senhor e pus as suas mulheres nos teus braços. Confiei-te os reinos de Israel e de Judá e, se isto te parecer pouco, ajuntarei outros favores.

Porque desprezaste a palavra do Senhor, fazendo o que lhe desagrada? Feriste com a espada Urias, o hitita, para fazer da sua mulher tua esposa. Foste tu quem o matou por meio da espada dos amonitas!

Por isso, jamais se afastará a espada da tua casa, porque me desprezaste e tomaste a mulher de Urias, o hitita, para fazer dela tua esposa.’

Eis, pois, o que diz o Senhor: ‘Vou fazer sair da tua própria casa males contra ti. Tomarei as tuas mulheres diante dos teus olhos e hei de dá-las a outro, que dormirá com elas à luz do Sol!

Pois tu pecaste ocultamente; mas Eu farei o que digo diante de todo o Israel e à luz do dia!’”

David disse a Natan: “Pequei contra o Senhor.”

Natan respondeu-lhe: “O Senhor perdoou o teu pecado. Não morrerás. Todavia, como ofendeste gravemente o Senhor com a

ação que fizeste, morrerá certamente o filho que te nasceu.”

O surpreendente de cada um destes relatos não é o que os reis fazem, pois estavam meramente a exercitar as prerrogativas universalmente aceites da realeza nos seus tempos. O facto revolucionário e sem precedentes é a forma como os profetas lhes puseram em causa as ações.³⁵⁴

Smith conclui:

Em abstrato, o Princípio Profético pode ser apresentado da seguinte forma: O pré-requisito da estabilidade política é a justiça social, pois faz parte da natureza das coisas que a injustiça não perdure. Teologicamente, a mensagem é: Deus tem padrões elevados. A divindade não tolerará a exploração, a corrupção e a mediocridade para sempre.³⁵⁵

A constrição inicialmente “indeclarável” de “respeito pelos mais fracos” proporciona a pré-condição para a emergência de princípios abstratos e declaráveis de justiça social. Sociedades a que falta tal constrição, ou que, com o passar do tempo, esquecem a necessidade de tal constrição, arriscam-se à “vingança de Deus”:

Assim fala o Senhor: “Por causa do triplo e do quádruplo crime de Moab, não revogarei o meu decreto. Porque queimou os ossos do rei de Edom até os reduzir a cinza, lançarei fogo a Moab, e ele consumirá os palácios de Queriot. Moab perecerá no meio do tumulto, entre gritos de guerra e sons de trombeta. Exterminarei o chefe do meio dela e farei morrer com ele todos os príncipes” diz o Senhor. Assim fala o Senhor: “Por causa do triplo e do quádruplo crime de Judá, não revogarei o meu decreto. Porque desprezaram a lei do Senhor e não observaram os seus preceitos, porque se deixaram transviar pelos seus falsos deuses, atrás dos quais os seus pais tinham andado; lançarei fogo a Judá, e ele devorará os palácios de Jerusalém.” Assim fala o Senhor: “Por causa do triplo e do quádruplo crime de Israel, não revogarei o meu decreto. Porque vendem o justo por dinheiro e o pobre, por um par de sandálias; esmagam sobre o pó da terra a cabeça do pobre, desviam os pequenos do caminho certo. Porque o filho e o pai dormem com a mesma jovem, profanando o meu santo nome. Porque se estendem ao

pé de cada altar sobre as roupas recebidas em penhor, e bebem no templo do seu Deus o vinho dos que foram confiscados. Fui Eu que, diante deles, exterminei os amorreus, que eram altos como cedros e fortes como os carvalhos. Destruí-lhes por cima os frutos e por baixo as raízes. Eu é que vos tirei da terra do Egito, e vos conduzi, através do deserto, durante quarenta anos, a fim de vos dar a posse da terra dos amorreus. Suscitei profetas entre os vossos filhos, e nazireus entre os vossos jovens. Não é assim, filhos de Israel? – oráculo do Senhor. Mas vós obrigastes os nazireus a beber vinho e proibistes os profetas de profetizarem. Pois bem! Eis que vos vou esmagar contra o solo como esmaga um carro bem carregado de feno. O homem ágil não poderá fugir, o forte em vão recorrerá à sua força, o valente não salvará a sua vida. O que maneja o arco não resistirá, nem o homem de pés ligeiros escapará, nem o cavaleiro salvará a sua vida. E o mais corajoso entre os valentes fugirá nu, naquele dia – oráculo do Senhor. (Amós 2:1–16)

Tais sociedades são *tirânicas*. As sociedades tirânicas violam os princípios implícitos sobre os quais a própria sociedade é fundada. Isto faz com que, inevitavelmente, se derrotem a si mesmas³⁵⁶.

A **Figura 43: Território Explorado enquanto Pai Tirânico**³⁵⁷ apresenta as forças da tradição como o “rei devorador do filho”. A tendência conservadora de qualquer cultura, esforçando-se por se manter a si mesma, pode facilmente transformar-se no peso sufocante da autoridade absoluta. O Grande Pai como tirano destrói o que foi outrora e mina aquilo de que ainda depende. O tirano é a força de tudo o que tem sido, incluindo tudo o que outrora foi bom, contra tudo o que poderia ser. Este é o aspeto do Grande Pai que consome os próprios filhos e que tranca a princesa virgem num local inacessível. O Pai Tirânico governa absolutamente, enquanto o reino definha ou fica paralisado; a sua decrepitude e idade só encontram paralelo na sua arrogância, inflexibilidade e cegueira em relação ao mal. É a personificação do estado autoritário ou totalitário, cujo “objetivo” é a redução de todos os que vivem atualmente à manifestação de uma única personalidade morta do “passado”. Quando todas as pessoas são iguais, tudo é previsível; todas as coisas têm um valor estritamente determinável, e tudo o que é desconhecido (e causador de medo) fica fora de vista.

Infelizmente, claro está, todas as coisas imprevisíveis e causadoras de medo são também informativas, e nova informação é vital para um ajustamento continuado e bem-sucedido



FIGURA 43: Território Explorado enquanto Pai Tirânico

O Grande Pai, na sua forma dual, é o tabu, a barreira colocada contra a intrusão do perigosamente imprevisível, a comporta que controla o oceano atrás. É proteção para tolos e impedimento para o génio; bem como pré-condição para o génio e castigo para os tolos. A sua ambivalência é inevitável e deveria ser reconhecida, pois tal reconhecimento serve como antídoto efetivo para o pensamento utópico ingénuo com motivações ideológicas. Qualquer coisa que proteja e fomenta (e que seja, por conseguinte, previsível e poderoso) tem necessariamente a capacidade de sufocar e oprimir (e pode manifestar essas capacidades,

imprevisivelmente, em qualquer situação). Assim, nenhuma utopia política é possível – e o reino de Deus mantém-se espiritual, não terreno. O reconhecimento da natureza essencialmente ambivalente do imprevisível – estultificante, mas segura – implica descartar teorias simplistas que atribuem a existência do sofrimento humano e do mal puramente ao estado, ou que presumem que o estado é tudo o que é bom, e que o indivíduo deveria existir apenas como subordinado ou escravo. O rei é um muro. Os muros proporcionam uma barreira ao súbito influxo do desconhecido e bloqueiam o progresso. Uma função pressupõe a outra (embora qualquer uma delas possa certamente vir a dominar). A **Figura 44:** A “*Genealogia Celestial*” dos Pais Tirânico e Protetor retrata a relação entre os dois aspetos discrimináveis do conhecido, a sua derivação do conhecido unificado, mas ambivalente, e a sua “descida” original do “dragão do caos”.

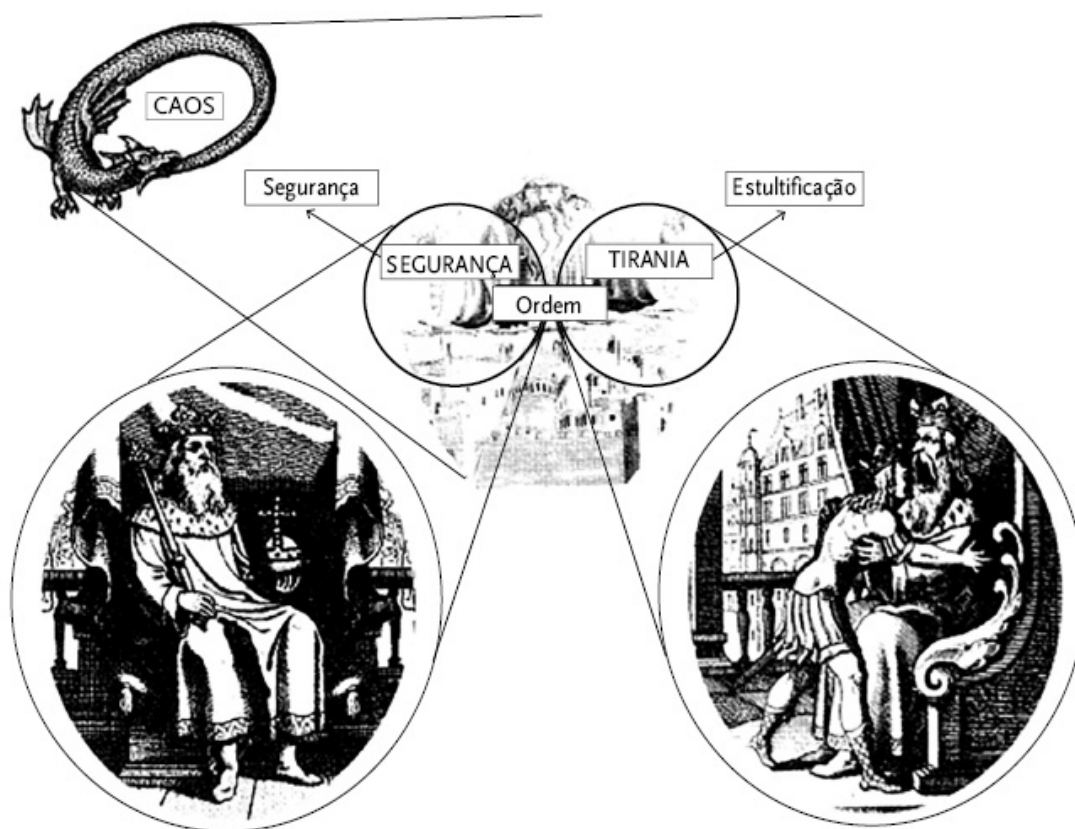


FIGURA 44: A “Genealogia Celestial” dos Pais Tirânico e Protetor

O Grande Pai é ordem *versus* caos; o passado *versus* o presente; o velho *versus* o jovem. É o espírito ancestral cuja força se espraia para lá da sepultura, que tem de ser mantido ao largo com ritual potente e humilde.

Ele é a grande personalidade composta pelas consequências da guerra eterna entre todos os grandes heróis do passado e impõe-se sobre o indivíduo em desenvolvimento, sob a forma do verdadeiro pai, como um deus. O Grande Pai é o velho imperador, perigosamente obsoleto – um guerreiro poderoso na juventude, agora sob o feitiço de uma força hostil. Ele é o eterno impedimento à noiva virgem, o Pai Tirânico que deseja manter a filha frutuosa firmemente sob controlo. É o autoritário que governa a terra devastada pela seca; guardião do castelo no qual tudo se encontra num impasse.

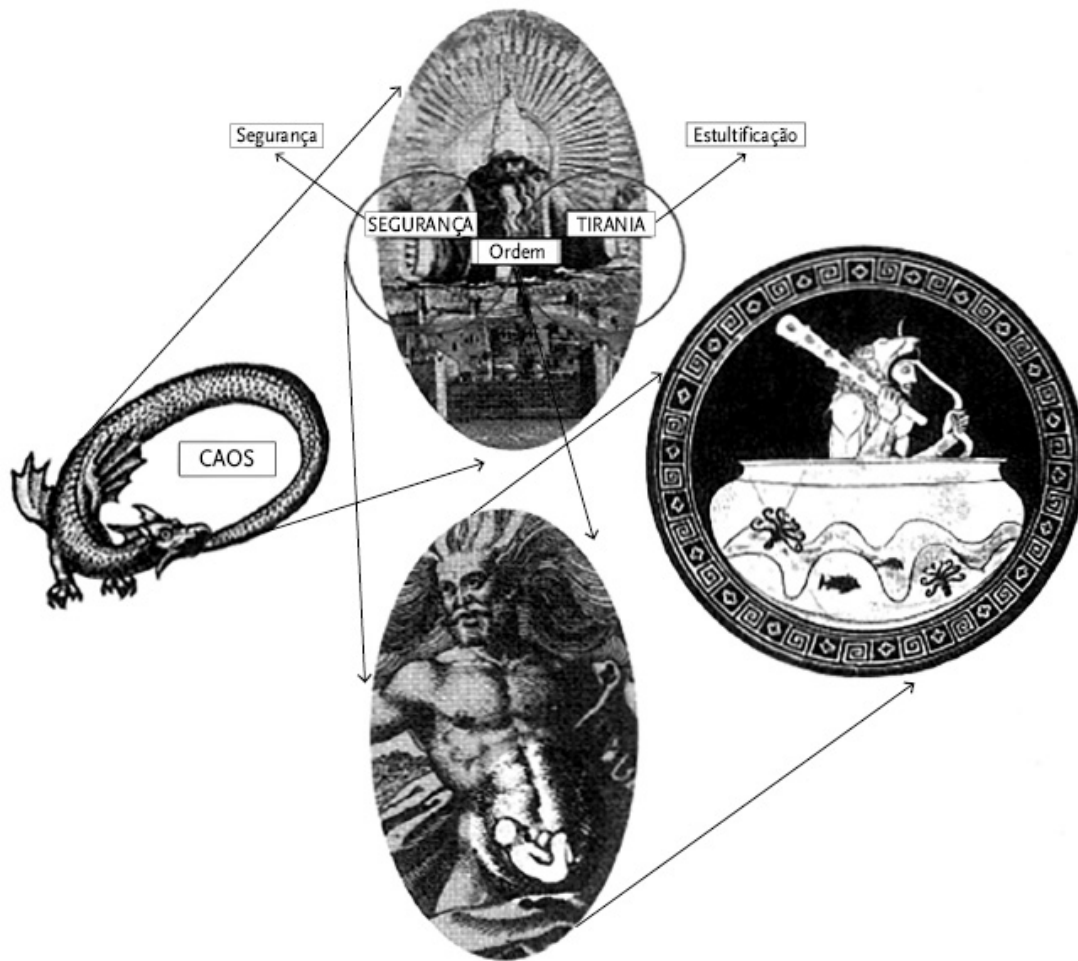


FIGURA 45: O Herói Explorador como Filho do Grande Pai

O Grande Pai é proteção e auxiliar necessário para o crescimento, mas a identificação absoluta com a sua personalidade e força acaba por destruir o espírito. A cultura, a carreira e o papel não esgotam suficientemente as possibilidades do indivíduo. A *Figura 45* retrata assim *O Herói Explorador* – herdeiro do caos e da ordem – *como Filho do Grande Pai* [358](#).

- ²⁵ Gray, J. A. (1982; 1987); Gray, J. A. & McNaughton, N. (1996); Gray, J. A., Feldon, J., Rawlins, J. N. P., Hemsley, D. R., & Smith, A. D. (1996).
- ²⁶ Sokolov, E. N. (1969), p. 672.
- ²⁷ *Ibid.* (1969), p. 673.
- ²⁸ Estes “mapas” são tão importantes para nós, tão vitais, que a sua mera descrição abstrata (representada, oralmente transmitida ou escrita) é intrinsecamente interessante, capaz de nos envolver num mundo simulado. [ver Oatley, K. (1994).]
- ²⁹ Vinogradova, O. (1961; 1975); Luria, A. R. (1980).
- ³⁰ Lao-Tsé (1984b).
- ³¹ Ohman, A. (1979); Vinogradova, O. (1961).
- ³² *Ibid.*
- ³³ Obrist, P. A., Light, K. C., Langer, A. W., Grignolo, A., & McCubbin, J. A. (1978).
- ³⁴ Gray, J. A. (1982).
- ³⁵ Nietzsche, F. (1968a), p. 88.
- ³⁶ Gray, J. A. (1982).
- ³⁷ Uso aqui o termo “promessa” em parte porque constitui um bom contraponto a “ameaça”. O termo “promessa” usado aqui significa “recompensa de incentivo”, “sinal para satisfação” ou “pista para recompensa de consumo”. Para mais, nem o primeiro termo, nem o último, parecem particularmente apropriados ao estado positivo induzido pelo contacto com a novidade. A novidade não parece razoavelmente categorizada como uma “recompensa”; além disso, o efeito positivo pode ser gerado pelo contacto com a novidade, na ausência de qualquer tipo de condicionamento. [Gray, J. A. (1982)], pelo que o termo “sinal” parece inadequado.
- ³⁸ Eliade, M. (1978b); Jung, C. G. (1969).
- ³⁹ Gray, J. A. (1982; 1987); Gray, J. A., & McNaughton, N. (1996).
- ⁴⁰ Kuhn, T. S. (1970).
- ⁴¹ *Ibid.*, (1970).
- ⁴² Obrist, P. A., Light, K. C., Langer, A. W., Grignolo, A., & McCubbin, J. A. (1978).
- ⁴³ Kuhn, T. S. (1970).
- ⁴⁴ Jung, C. G. (1976b), pp. 540-541.

- ⁴⁵ Jung, C. G. (1967a; 1968; 1967b); Ellenberger, H. (1970); Campbell, J. (1968); Eliade, M. (1964; 1978b; 1982; 1985); Piaget, J. (1977).
- ⁴⁶ Bruner, J. (1986).
- ⁴⁷ Eliade, M. (1965).
- ⁴⁸ Jung, C. J. (1967a; 1968b; 1969; 1967b); Eliade, M. (1978b; 1982; 1985).
- ⁴⁹ Nietzsche, F. (1968a), pp. 203-204.
- ⁵⁰ Eliade, M. (1978b), p. 59.
- ⁵¹ Frankl, V. (1971), pp. 70-72.
- ⁵² Skinner, B. F. (1966; 1969).
- ⁵³ Soljenítsin, A. I. (1975), pp. 605–606. Edição portuguesa: *Arquipélago de Gulag*, vol. 2, página 536 (tradução de Geneviève Johannet, José Johannet, Nikita Struve e Leónidas Gontijo de Carvalho, rev. Ayala Monteiro)
- ⁵⁴ Gray, J. A. (1982); Gray, J. A. & McNaughton, N. (1996); Pihl, R. O. & Peterson, J. B. (1993; 1995); Tomarken, A. J., Davidson, R. J., Wheeler, R. E., & Doss, R. C. (1992); Wheeler, R. E., Davidson, R. J., & Tomarken, A. J. (1993); Tomarken, A. J., Davidson, R. J., & Henriques, J. B. (1990); Davidson, R. J. & Fox, N. A. (1982).
- ⁵⁵ Gray, J. A. (1982); Ikemoto, S. & Panksepp, J. (1996).
- ⁵⁶ Wise, R. A. (1988); Wise, R. A. & Bozarth, M. A. (1987).
- ⁵⁷ Gray, J. A. (1982).
- ⁵⁸ Mowrer, O. H. (1960).
- ⁵⁹ Wise, R. A. (1988); Wise, R. A. & Bozarth, M. A. (1987).
- ⁶⁰ Gray, J. A. (1982).
- ⁶¹ Analisado in Gray, J. A. (1982).
- ⁶² Skinner, B. F. (1966; 1969).
- ⁶³ Panksepp, J., Siviy, S. & Normansell, L. A. (1985).
- ⁶⁴ Gray, J. A. (1982).
- ⁶⁵ *Ibid.*; Dollard, J. & Miller, N. (1950).
- ⁶⁶ Gray, J. A. (1982).
- ⁶⁷ *Ibid.*
- ⁶⁸ *Ibid.*
- ⁶⁹ *Ibid.*
- ⁷⁰ *Ibid.*
- ⁷¹ *Ibid.*
- ⁷² Analisado in Gray, J. A. (1982).
- ⁷³ Analisado in Gray, J. A. (1982); Wise, R. A. & Bozarth, M. A. (1987).

- ⁷⁴ Dollard, J. & Miller, N. (1950).
- ⁷⁵ Wise, R. A. (1988); Wise, R. A. & Bozarth, M. A. (1987).
- ⁷⁶ Dollard, J. & Miller, N. (1950).
- ⁷⁷ *Ibid.*, (1950).
- ⁷⁸ Luria, A. R. (1980).
- ⁷⁹ Goldman-Rakic, P. S. (1987); Shallice, T. (1982); Milner, B., Petrides, M., & Smith, M. L. (1985).
- ⁸⁰ Oatley, K. (1994).
- ⁸¹ Patton, M. F. (1988), p. 29.
- ⁸² Gray, J. A. (1982).
- ⁸³ Dollard, J. & Miller, N. (1950).
- ⁸⁴ Gray, J. A. (1982); Gray, J. A., Feldon, J., Rawlins, J. N. P., Hemsley, D. R., & Smith, A. D. (1991).
- ⁸⁵ Dollard, J. & Miller, N. (1950).
- ⁸⁶ Gray, J. A. (1982); Fowles, D. C. (1980; 1983; 1988; 1994).
- ⁸⁷ Wise, R. A. (1988); Wise, R. A. & Bozarth, M. A. (1987); Gray, J. A. (1982).
- ⁸⁸ Gray, J. A. (1982).
- ⁸⁹ Wise, R. A. (1988); Wise, R. A. & Bozarth, M. A. (1987).
- ⁹⁰ Gray, J. A. (1982).
- ⁹¹ Damásio, A. R. (1994; 1996); Bechara, A., Tranel, D., Damásio, H. & Damásio, A. R. (1996); Bechara, A., Damásio, H., Tranel, D., & Damásio, A. R. (1997).
- ⁹² Bechara, A., Damásio, H., Tranel, D., & Damásio, A. R. (1997); Damásio, A. R. (1994); Bechara, A., Tranel, D., Damasio, H. & Damásio, A. R. (1996).
- ⁹³ Luria, A. R. (1980); Nauta, W. J. H. (1971).
- ⁹⁴ Luria, A. R. (1980); Granit, R. (1977).
- ⁹⁵ Luria, A. R. (1980).
- ⁹⁶ *Ibid.*
- ⁹⁷ Sokolov, E. N. (1963); Vinogradova, O. (1975); Gray, J. A. (1982; 1987); Gray, J. A. & McNaughton, N. (1996).
- ⁹⁸ Gray, J. A. (1982; 1987); Gray, J. A. & McNaughton, N. (1996); Sokolov, E. N. (1969); Vinogradova, O. (1975); Halgren, E., Squires, N. K., Wilson, C. L., Rohrbaugh, J. W., Babb, T. L., & Crandell, P. H. (1980); Watanabe, T. & Niki, H. (1985).

- ⁹⁹ Ver Aggleton, J. P (1993).
- ¹⁰⁰ Halgren, E. (1992), p. 205.
- ¹⁰¹ *Ibid.*
- ¹⁰² *Ibid.*, p. 206.
- ¹⁰³ Halgren, E. (1992).
- ¹⁰⁴ Ohman, A. (1979; 1987).
- ¹⁰⁵ Halgren, E. (1992), p. 206.
- ¹⁰⁶ Para críticas de evidência a suportar esta teoria, veja-se Tucker, D. M. & Williamson, P. A. (1984); Davidson, R. J. (1984a; 1984b; 1992); Goldberg, E., Podell, K., & Lovell, H. (1994); Goldberg, E. (1995); Goldberg, E. & Costa, L. D. (1981); para alguma indicação de porque dois sistemas diferentes poderão de facto ser necessários, veja-se Grossberg, S. (1987).
- ¹⁰⁷ Dollard, J. & Miller, N. (1950).
- ¹⁰⁸ Ohman, A. (1979; 1987).
- ¹⁰⁹ Brown, R. (1986); Rosch, E., Mervis, C. B., Gray, W., Johnson, D., & Boyes-Braem. (1976); Lakoff, G. (1987); Wittgenstein, L. (1968).
- ¹¹⁰ Eliade, M. (1978b).
- ¹¹¹ Sokolov, E. N. (1969); Vinogradova, O. (1975); Gray, J. A. (1982); Gray, J. A. (1987); Gray, J. A. & McNaughton, N. (1996).
- ¹¹² Aggleton, J.P. (1993).
- ¹¹³ Para uma discussão da simplicidade e utilidade geral dos sistemas “pré-definidos” (por oposição a não pré-definidos), veja-se Brooks, A. & Stein, L. A. (1993); Brooks, A. (1991).
- ¹¹⁴ LeDoux, J.E. (1992).
- ¹¹⁵ *Ibid.*
- ¹¹⁶ Luria, A. R. (1980).
- ¹¹⁷ Esta questão parece-me estar relacionada com o dilema da estabilidade/plasticidade delineada por Grossberg, S. (1987).
- ¹¹⁸ Blanchard, D. C. & Blanchard, R. J. (1972); Bouton, M. E. & Bolles, R. C. (1980); LeDoux, J. E., Sakaguchi, A., & Reis, D. J. (1984).
- ¹¹⁹ Blanchard, D. C. & Blanchard, R. J. (1972).
- ¹²⁰ Kapp, B. S., Pascoe, J. P., & Bixler, M. A. (1984); Iwata, J., Chida, K., & LeDoux, J. E. (1987).
- ¹²¹ LeDoux, J. E. (1992).
- ¹²² Investigação recente realizada sobre três fenómenos relacionados – inibição latente, inibição pré-pulso do alarme e preparação negativa –

ilustra a validade essencial deste ponto de vista. “Inibição latente” (IL) é a dificuldade de aprender que “a” significa “b” quando “a” previamente significava “c” (sendo “c”, mais frequentemente, nada). [ver Lubow, R. E. (1989), para uma análise da literatura; Gray, J. A. & McNaughton, N. (1996) e Gray, J. A., Feldon, J., Rawlins, J. N. P., Hemsley, D. R., & Smith, A. D. (1991) para uma discussão de neuropsicologia putativa]. Se expusermos repetidamente um rato enjaulado a uma luz intermitente, combinada com um choque, ele ganha medo à luz. Em termos clássicos, a luz tornou-se um estímulo para o choque e, conseqüentemente, suscita medo. No entanto, se tivermos pré-exposto o rato à mesma luz, repetidas vezes, sem qualquer consequência, então ele demora substancialmente mais tempo a aprender a nova ligação entre luz e choque. A inibição latente (IL) proporciona um exemplo da dificuldade de aprender (nova valência) devido a aprendizagem prévia (uma alternativa é proporcionada pelo efeito bloqueador Kamin, relacionado com a mesma questão. [Jones, S. H., Gray, J. A., & Hemsley, D. R. (1992)]. A capacidade de IL caracteriza várias espécies animais, para além do homem; o próprio fenómeno pode ser suscitado usando diversos paradigmas experimentais (usando estímulos “não condicionados” de diferentes valências). Os pacientes com os primeiros ataques agudos de esquizofrenia, bem como os seus “primos” próximos (esquizoides) – assoberbados pela experiência quotidiana – manifestam uma IL reduzida, tal como indivíduos que tomam anfetaminas ou outros agonistas dopaminérgicos [que produzem uma intensificação do comportamento explorador (Wise, R. A. & Bozarth, M. A. (1987))]. Medicamentos antipsicóticos, que amortecem o significado *a priori* das coisas, normalizam esta redução.

A inibição pré-pulso (IPP) do alarme ocorre quando a magnitude de uma resposta de alarme a um “estímulo” intenso e inesperado (como um ruído forte) é atenuada como consequência de uma “pista” (como um som similar, mas menos intenso) dada 30-500 ms. antes. A existência da pista parece diminuir a novidade relativa (a imprevisibilidade) do estímulo subsequente mais intenso, pelo menos entre indivíduos normais; em alternativa, pode ser encarada como algo análogo a uma exposição gradual (o procedimento através do qual os terapeutas comportamentais “dessensibilizam” as respostas de medo dos seus clientes. Também neste caso, os esquizofrénicos, ou pessoas com anomalias cognitivas similares [Swerdlow,

N. R., Filion, D., Geyer, M. A., & Braff, D. L. [1995]) manifestam uma IPP reduzida, indicando, talvez, que não conseguirão usar efetivamente a sua capacidade de prever, com base em experiência passada, de modular as suas reações afetivas/psicofisiológicas a estímulos que “exigem resposta intrinsecamente” (a “estímulo não condicionado”, usando a antiga terminologia).

Indivíduos que participam no paradigma da “preparação negativa” têm de aprender a reagir a um estímulo que surge no lugar recentemente (< 350 ms.) ocupado por um estímulo irrelevante ou distrator. Indivíduos normais são melhores a definir um local como irrelevante do que os esquizofrênicos ou esquizoides – logo, os seus tempos de reação, quando “negativamente preparados”, são mais longos [Swerdlow, N. R., Filion, D., Geyer, M. A., & Braff, D. L. [1995]]. O paradigma da preparação negativa, como os outros, demonstra que essa irrelevância (a característica primordial do “estímulo condicionado” não associado) tem de ser aprendida e pode ser desaprendida (por vezes com consequências devastadoras). Em causa, portanto, encontra-se o estado *a priori* do estímulo condicionado no que concerne à valência e a como esse estado poderá ser alterado ou “eliminado através de exploração”.

As experiências que utilizam IL (e procedimentos relacionados) são fascinantes – e criticamente importantes – porque demonstram que a irrelevância da maioria das coisas irrelevantes dependentes do contexto não é inata. A irrelevância tem de ser aprendida. Para mais, tal aprendizagem é suficientemente potente para interferir com aprendizagem subsequente, quando contingências motivacionais se alteram. A curiosidade original – ou o aspeto indutor de esperança de coisas agora familiares – parece ser impulsionado pela ativação dopaminérgica da amígdala desinibida no *nucleus accumbens* [Gray, J. A., Feldon, J., Rawlins, J. N. P., Hemsley, D. R., & Smith, A. D. (1991)], que é o mesmo centro ativado pela maioria, se não todas, as drogas de “reforço positivo” [Wise, R. A. & Bozarth, M. A. (1987)]. O “aspeto indutor de medo” – que tem de coexistir logicamente – tem sido alvo de menor atenção (embora o papel da amígdala na produção de medo suscitado pela novidade se encontre bem-establishado, como já descrevemos). São estes aspetos gémeos – ameaça e promessa, induzindo um medo e uma esperança *a priori* (relevância, na sua forma mais fundamental) – que normalmente se encontram para lá [Huxley, A. (1956)]

das “portas da percepção” de William Blake e que dão à própria existência o seu sentido “intrínseco” (e por vezes avassalador):

Se as portas da percepção se abrissem, tudo apareceria aos homens tal como realmente é, infinito.

Pois o homem fechou-se em si mesmo até só conseguir ver através de frestas da sua caverna. [Blake, W. (1946), p. 258]

Acontecimentos fisiológicos ou ambientais que abrem estas portas permitem-nos um vislumbre da natureza original das coisas; tal vislumbre, quando involuntário (como parece ser no caso da esquizofrenia, por exemplo) é suficientemente poderoso para aterrorizar e, talvez, para destruir. A valência *a priori* do objeto é potente e potencialmente aterrorizador (tão aterrorizador, literalmente, como qualquer coisa imaginável). As nossas circunstâncias normais, a nossa aprendizagem anterior, protegem-nos desta valência; escudam-nos, restringem-nos o acesso ao sentido. Acontecimentos que interferem com a estabilidade dessa aprendizagem têm a capacidade de permitir que o sentido reemerja, com a sua temível força desprotegida.

¹²³ Luria, A.R. (1980), pp. 30-32.

¹²⁴ Hebb, D. O. & Thompson, W. R. (1985), p. 766.

¹²⁵ Blanchard, R. J. & Blanchard, D. C. (1989).

¹²⁶ Blanchard, D. C., Blanchard, R. J., & Rodgers, R. J. (1991).

¹²⁷ Pinel, J. P. J. & Mana, M. J. (1989).

¹²⁸ Blanchard, R. J., Blanchard, D. C., & Hori, K. (1989).

¹²⁹ Blanchard, R. J. & Blanchard, D. C. (1989).

¹³⁰ Blanchard, D. C., Veniegas, R., Elloran, I., & Blanchard, R. J. (1993).

¹³¹ Lorenz, K. (1974).

¹³² Goodall, J. (1990).

¹³³ A exploração não é meramente especificação das propriedades “inerentes” da coisa ou situação inesperada. A natureza concreta de coisas ou situações (da perspetiva da valência e da classificação objetiva) depende das estratégias comportamentais empregues na sua presença e nos fins que são presentemente procurados. Isto quer dizer que a experiência determinada tem de ser considerada uma propriedade emergente de comportamento, a um grau presentemente não especificável. Isto parece aplicar-se tanto aos aspetos puramente objetivos da experiência (que constituem a matéria de estudo da ciência) [ver Kuhn, T. (1970); Feyerabend, P. K. (1981)] como aos subjetivos.

A *palavra* em si mesma, como caso em questão, já não pode ser vista como “rótulo” de uma “coisa” [Wittgenstein, L. (1968), pp. 46e–47e]. A noção de que um conceito seja um rótulo de um objeto não passa de uma versão ligeiramente superior do mesmo erro. Wittgenstein indicou, essencialmente, que a nossa noção de “coisa” unificada não é simplesmente inata. ”[Wittgenstein L. (1968)]. Temos tendência para pensar nos objetos que percebemos como “estando presentes” de alguma forma essencial; mas vemos a árvore e escapam-nos os ramos. Apesar deste fenómeno conceptual, a árvore não tem qualquer precedência objetiva sobre os ramos (ou sobre as folhas, ou sobre as células que compõem as folhas, ou sobre a floresta, já agora). Roger Brown, no encalce de Wittgenstein, demonstrou que os “objetos” têm os seus “níveis básicos” – os seus níveis de resolução, essencialmente, que parecem ser mais fácil e rapidamente aprendidos pelas crianças e que são constantes de uma cultura para outra. [Brown, R. (1986)].

Wittgenstein resolveu o problema de “as palavras não são rótulos para objetos” postulando que uma palavra era uma ferramenta. Uma palavra desempenha um papel num jogo e é semelhante a um xadrezista no xadrez [Wittgenstein, L. (1968), pp. 46e-47e]. “O sentido de uma peça é o seu papel no jogo [Wittgenstein, L. (1968), p. 150e]. Ele notava, para além disso, que o “jogo” “não só tem regras, mas um objetivo [Wittgenstein, L. (1968), p. 150e].

Wittgenstein queria chegar a um princípio geral: um objeto é definido, e até mesmo percebido (categorizado como uma unidade, em vez de uma multiplicidade), em relação à sua utilidade como meio para determinado fim. Basicamente, um objeto é uma ferramenta ou um obstáculo. O que percebemos como objetos são fenómenos que podem ser facilmente utilizados (para nos garantir os desejos) – pelo menos em princípio (ou coisas que poderão muito bem interferir com a nossa obtenção de fins desejados. Os facilitadores têm uma valência positiva (como recompensas de incentivo; os obstáculos, negativa (como castigos ou ameaças). Facilitadores normais e obstáculos têm uma valência mínima, em termos relativos; as suas contrapartes revolucionárias podem produzir uma emoção avassaladora (pense-se no “Eureca!” de Arquimedes). O que pode ser razoavelmente destrinchado do fluxo ambiental como objeto é, portanto, determinado em larga medida pelo objetivo que temos em mente enquanto

interagimos com esse fluxo. Esta situação complexa complica-se ainda mais por a valência dos objetos, uma vez determinados como objetos, poder ainda mudar com a alteração dos fins que procuramos (porque ferramentas numa situação podem facilmente tornar-se obstáculos – ou irrelevantes – noutra). Por fim, muitas coisas que poderiam manifestar-se como objetos, em dada altura ou lugar, não o farão (porque parecem irrelevantes para a tarefa em mãos e se mantêm invisíveis).

¹³⁴ Luria, A. R. (1980).

¹³⁵ Granit, R. (1977).

¹³⁶ Agnew, N. M. & Brown, J. L. (1990).

¹³⁷ Holloway, R. L. & Post, D. G. (1982).

¹³⁸ Jerison, H. J. (1979).

¹³⁹ Ridgeway, S. H. (1986).

¹⁴⁰ Lilly, J. C. (1967).

¹⁴¹ Penfield, W. & Rasmussen, T. (1950).

¹⁴² Brown, R. (1986).

¹⁴³ Garey, L. J. & Revishchin, A. V. (1990).

¹⁴⁴ Granit, R. (1977).

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ Wise, R. A. & Bozarth, M. A. (1987).

¹⁴⁷ Granit, R. (1977).

¹⁴⁸ Oatley, K. (1994).

¹⁴⁹ Para análises de evidência que apoia esta teoria, veja-se Tucker, D. M. & Williamson, P. A. (1984); Davidson, R. J. (1984a, 1984b, 1992); Goldberg, E., Podell, K., & Lovell, H. (1994); Goldberg, E. (1995); Goldberg, E. & Costa, L. D. (1981); para alguma indicação acerca de porque poderão de facto ser necessários dois sistemas diferentes, veja-se Grossberg, S. (1987).

¹⁵⁰ Fox, N. A. & Davidson, R. J. (1986, 1988).

¹⁵¹ Maier, N. R. F. & Schnierla, T. C. (1935).

¹⁵² Schnierla, T. C. (1959).

¹⁵³ Veja-se a crítica de Springer, S. P. & Deutsch, G. (1989).

¹⁵⁴ Goldberg, E. (1995); Goldberg, E. & Costa, L. D. (1981); Goldberg, E., Podell, K., & Lovell, H. (1994).

¹⁵⁵ Springer, S. P. & Deutsch, G. (1989).

¹⁵⁶ Fox, N. A. & Davidson, R. J. (1986, 1988).

¹⁵⁷ Goldberg, E. & Costa, L. D. (1981).

¹⁵⁸ Goldberg, E. (1995).

¹⁵⁹ Donald, M. (1993).

¹⁶⁰ “Acreditamos que os estados internos e externos que constituem a resposta ao estímulo são idênticos à ‘avaliação’ do estímulo” (Kling, A. S. & Brothers, L. A. [1992], p. 372); “o afeto não é nem mais, nem menos do que a confluência e integração de informação sensorial em várias modalidades, combinada com a coativação imediata de sistemas somáticos efetores (motores, autonômicos e endócrinos)” (p. 371); “as ligações recíprocas entre núcleos amigdaloides e a formação do hipocampo poderão servir para ligar padrões de resposta afetiva com o codificar de percepções na memória, proporcionando assim um acesso rápido a estados motivacionais apropriados quando situações sociais complexas ou indivíduos em particular são reencontrados” (p. 356).

¹⁶¹ Vitz, P. C. (1990).

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ Ryle, G. (1949).

¹⁶⁵ Milner, B. (1972); Zola-Morgan, S., Squire, L. R., & Amaral, D. G. (1986); Teylor, T. J. & Discenna, P. (1985, 1986).

¹⁶⁶ Squire, L. R. & Zola-Morgan, S. (1990).

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ Squire e Zola-Morgan declaram:

O termo declarativo, que temos usado, captura a noção de que uma espécie de memória pode ser “declarada”; pode ser trazida explicitamente à mente, como uma proposição ou imagem. A capacidade de memória declarativa poderá ser um feito relativamente recente da evolução, surgindo cedo nos vertebrados com o desenvolvimento do hipocampo, e a capacidade de memória declarativa pode ser ontologicamente atrasada. O conhecimento procedimental, pelo contrário, só pode ser expressado mediante a performance, e os conteúdos deste conhecimento não são acessíveis à consciência. O conhecimento procedimental é considerado filogeneticamente primitivo e ontogeneticamente precoce [...] Concordamos com Tulvin e os seus colegas quanto à distinção episódico-semântica, que tem algo interessante a dizer acerca da estrutura da memória normal, ser um subconjunto de memória declarativa (preposicional). [Squire, L.R. & Zola-Morgan, S. (1990), p. 138].

A minha pressuposição é a de que uma história é uma representação semântica de uma representação episódica das produções do sistema procedimental: uma descrição verbal de uma imagem de comportamento (e das consequências desse comportamento).

¹⁶⁹ Schachter, D. L. (1994).

¹⁷⁰ Kagan, J. (1984).

¹⁷¹ Piaget, J. (1962), p. 3.

¹⁷² *Ibid.*, p. 5.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 6.

¹⁷⁵ Adler, A. (1958); Vaihinger, H. (1924).

¹⁷⁶ Oatley, K. (1994).

¹⁷⁷ Donald, M. (1993).

¹⁷⁸ Uma ideia é (em parte) uma ação abstrata, cujas consequências podem ser analisadas em fantasia abstrata. A distância entre a ideia e a ação aumentou no decurso da história recente da evolução. As pessoas da Idade Média, pouco acostumadas ao discurso retórico, facilmente eram emocionalmente acometidas ou inspiradas a agir por palavras arrebatadas [ver Huizinga, J. (1967)]. No mundo moderno, inundado em discurso irrelevante, as palavras perderam grande parte do seu poder procedimental imediato, em condições normais. Todavia, a música continua a impelir movimento, dança ou, no mínimo, a compulsão de marcar o ritmo. Até os chimpanzés parecem capazes de ficarem embrenhados em ritmos simples [ver Campbell, J. (1987), pp. 358-359]. Além disso, os indivíduos modernos ainda são facilmente cativados e motivados por drama, como representado em filmes – muito à semelhança do “primitivo” cativado pelo ritual – e facilmente se perdem no ato de agir “como se” o drama estivesse realmente a acontecer. Na ausência desta cativação, que é significativa, o drama perde o interesse. A retórica – o apelo a ação – também domina a publicidade, com efeito evidente.

¹⁷⁹ Drama “significativo”, ou informação significativa, por si só, tem essa característica porque produz afeto, indicativo de ocorrência fora da previsibilidade, e porque implica algo para alteração de comportamento. O fenómeno do sentido ocorre quando a informação pode ser traduzida de um “nível” de memória para outro, ou para todos os outros.

¹⁸⁰ Piaget, J. (1932).

- ¹⁸¹ Piaget, J. (1962).
- ¹⁸² Nietzsche, F. (1966), p. 98.
- ¹⁸³ Nietzsche, F. (1968a), p. 217.
- ¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 203.
- ¹⁸⁵ Wittgenstein, L. (1968).
- ¹⁸⁶ Eliade, M. (1978b).
- ¹⁸⁷ Wittgenstein, L. (1968), p. 16e.
- ¹⁸⁸ Uma noção análoga de “hierarquia de objetivos” foi apresentada por Carver, C. S. & Scheier, M. F. (1982).
- ¹⁸⁹ Eysenck, H. J. (1995).
- ¹⁹⁰ Shallice, T. (1982).
- ¹⁹¹ Milner, B., Petrides, M., & Smith, M. L. (1985).
- ¹⁹² Petrides, M. & Milner, B. (1982).
- ¹⁹³ Milner, B. (1963).
- ¹⁹⁴ “Teve um sonho: viu uma escada apoiada na terra, cuja extremidade tocava o céu; e, ao longo desta escada, subiam e desciam mensageiros de Deus. Por cima dela estava o Senhor, que lhe disse: ‘Eu sou o Senhor, o Deus de Abraão, teu pai, e o Deus de Isaac. Esta terra, na qual te deitaste, dar-ta-ei, assim como à tua posteridade.’” (Gênesis 28:12-13)
- ¹⁹⁵ Frye, N. (1982), p. 220.
- ¹⁹⁶ Eliade, M. (1957), pp. 107-108.
- ¹⁹⁷ Brown, R. (1965), p. 476.
- ¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 478.
- ¹⁹⁹ Goethe, J. W. (1976). Edição portuguesa: *Fausto*, Goethe, página 298 (tradução de Agostinho d’Ornellas).
- ²⁰⁰ Frazier, J. G. (1994).
- ²⁰¹ Brown, R. (1986), p. 470.
- ²⁰² Lakoff, G. (1987), pp. 12-13.
- ²⁰³ Brown, R. (1965), p. 321.
- ²⁰⁴ Wittgenstein, L. (1968), pp. 66-71.
- ²⁰⁵ Ver Armstrong, S. L., Gleitman, L. R., & Gleitman, H. (1983).
- ²⁰⁶ Eliade, M. (1978b), pp. 57-58.
- ²⁰⁷ Heidel, A. (1965).
- ²⁰⁸ Eliade, M. (1978b).
- ²⁰⁹ “Logos. Theol. and Philos. [Gr. *logos* palavra, fala, discurso, razão, f. log-, variante apofônica de Piaget, J. (1932). *leg- leg-ein* dizer.] Termo

usado pelos filósofos gregos (sobretudo helenísticos e neoplatônicos) em certas aplicações metafísicas e teológicas desenvolvidas a partir de um ou de ambos os significados comuns ‘razão’ e ‘palavra’; adotado também em três passagens dos escritos joaninos do Novo Testamento (onde as versões inglesas a vertem como “Verbo”) como uma designação de Jesus Cristo; por isso empregue por teólogos cristãos, sobretudo os versados em filosofia grega, como um título da Segunda Pessoa da Trindade. Por escritores modernos, a palavra grega é usada sem tradução em exposições históricas de especulação filosófica antiga e em discussões da doutrina da Trindade nos seus aspetos filosóficos.” [Oxford English Dictionary: CD-ROM para Windows (1994)].

[210](#) Eliade, M. (1978b); Jung, C.G. (1967b).

[211](#) Shakespeare, W. (1952).

[212](#) Neumann, E. (1955, 1954); Jung, C. G. (1976b, 1967b, 1968b, 1967a); Eliade, M. (1978b).

[213](#) *Ibid.*

[214](#) *Ibid.*

[215](#) Brown, R. (1986).

[216](#) Brown, R. (1986); Rosch, E., Mervis, C. B., Gray, W., Johnson, D., & Boyes-Braem, P. (1976); Lakoff, G. (1987).

[217](#) Lao-Tsé (1984a). Edição portuguesa: *Tao Te Ching, O Livro do Caminho e da Virtude* (tradução de Wu Jyh Chern).

[218](#) *Vierge Ouvrante*, reproduzido como gravura 177 in Neumann, E. (1955).

[219](#) Eliade, M. (1978b), pp. 88-89.

[220](#) Ver Frye, N. (1990).

[221](#) Heidel, A. (1965).

[222](#) Frye, N. (1982), p. 146.

[223](#) Frye, N. (1990).

[224](#) Tábua 1:4; Heidel, A. (1965), p. 18.

[225](#) Tábua 1:5; Heidel, A. (1965), p. 18.

[226](#) Tábua 1:6-8; Heidel, A. (1965), p. 18.

[227](#) Tábua 1:9; Heidel, A. (1965), p. 18.

[228](#) Ea, também conhecido como Nudimmud, no texto original. Usei uma única apelação aqui, a bem da simplicidade.

[229](#) Tábua 1:17; Heidel, A. (1965), p. 18.

[230](#) Tábua 1:18-19; Heidel, A. (1965), p. 18.

- [231](#) Tábua 1:20; Heidel, A. (1965), p. 18.
- [232](#) Tábua 1:23; Heidel, A. (1965), p. 19.
- [233](#) Tábua 1:80; Heidel, A. (1965), p. 21.
- [234](#) Tábua 1:86; Heidel, A. (1965), p. 21.
- [235](#) Tábua 1:90-102; Heidel, A. (1965), pp. 21-22. Edição portuguesa: *Enuma Elish, O Épico da Criação* (tradução de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Sílvia).
- [236](#) Tábua 1:133-138; Heidel, A. (1965), p. 23. Edição portuguesa: *Enuma Elish, O Épico da Criação* (tradução de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Sílvia).
- [237](#) Tábua 1:156; Heidel, A. (1965), p. 24. Edição portuguesa: *Enuma Elish, O Épico da Criação* (tradução de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Sílvia).
- [238](#) Tábua 2:1-10; Heidel, A. (1965), p. 25. Edição portuguesa: *Enuma Elish, O Épico da Criação* (tradução de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Sílvia).
- [239](#) Tábua 2:96-117; Heidel, A. (1965), pp. 28-29. Edição portuguesa: *Enuma Elish, O Épico da Criação* (tradução de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Sílvia).
- [240](#) Tábua 2:118-129; Heidel, A. (1965), pp. 29-30. Edição portuguesa: *Enuma Elish* (tradução de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Sílvia).
- [241](#) Jacobsen, T. (1943).
- [242](#) Heidel, A. (1965), pp. 30-31.
- [243](#) Tábua 3:1-66; Heidel, A. (1965), pp. 30-33. Edição portuguesa: *Enuma Elish, O Épico da Criação* (tradução de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Sílvia).
- [244](#) Tábua 3:131-138, 4:1-10; Heidel, A. (1965), pp. 35-36. Edição portuguesa: *Enuma Elish, O Épico da Criação* (tradução de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Sílvia).
- [245](#) Segundo Campbell, J. (1964), p. 82.
- [246](#) *Ibid.*
- [247](#) Tábua 4:27-34; Heidel, A. (1965), pp. 37-38. Edição portuguesa: *Enuma Elish, O Épico da Criação* (tradução de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Sílvia).
- [248](#) Tábua 4:87-94; Heidel, A. (1965), p. 40. Edição portuguesa: *Enuma Elish, O Épico da Criação* (tradução de Fernando Pedroza de Mattos e

Maria Sílvia).

²⁴⁹ Tábua 4:129-144; Heidel, A. (1965), pp. 42-43. Edição portuguesa: *Enuma Elish, O Épico da Criação* (tradução de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Sílvia).

²⁵⁰ O papel de Jeová na criação é considerado similarmente, em relação a Raab, ou ao Leviatã – a serpente a partir da qual o mundo é construído. Em Isaías 51:9 diz-se, por exemplo: “Desperta! Desperta! Reveste-te de fortaleza, braço do Senhor. Desperta como nos dias antigos, como nos tempos de outrora. Não foste Tu que esmagaste o monstro Raab, que trespassaste o dragão dos mares?” O salmo contém várias passagens comparáveis (14-17):

“Quebraste as cabeças do Leviatã e deste-o a comer aos monstros do mar. Fizeste brotar fontes e torrentes e secaste rios caudalosos. Teu é o dia, tua é a noite; Tu criaste a Lua e o Sol. Fixaste os limites à terra inteira, fizeste o Verão e o Inverno.

²⁵¹ Tábua 6:8; Heidel, A. (1965), p. 46. Edição portuguesa: *Enuma Elish, O Épico da Criação* (tradução de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Sílvia).

²⁵² Tábua 6:49-51; Heidel, A. (1965), p. 48. Edição portuguesa: *Enuma Elish, O Épico da Criação* (tradução de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Sílvia).

²⁵³ Eliade, M. (1978b), pp. 73-74.

²⁵⁴ *Ibid.*, pp. 74-76.

²⁵⁵ Tábua 6:151; Heidel, A. (1965), p. 52. Edição portuguesa: *Enuma Elish, O Épico da Criação* (tradução de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Sílvia).

²⁵⁶ Tábua 6:152-153; Heidel, A. (1965), p. 53. Edição portuguesa: *Enuma Elish, O Épico da Criação* (tradução de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Sílvia).

²⁵⁷ Tábua 6:155-156; Heidel, A. (1965), p. 53. Edição portuguesa: *Enuma Elish, O Épico da Criação* (tradução de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Sílvia).

²⁵⁸ Tábua 7:1-2; Heidel, A. (1965), p. 53. Edição portuguesa: *Enuma Elish, O Épico da Criação* (tradução de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Sílvia).

²⁵⁹ Tábua 7:21; Heidel, A. (1965), p. 54. Edição portuguesa: *Enuma Elish, O Épico da Criação* (tradução de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Sílvia).

²⁶⁰ Tábua 7:30; Heidel, A. (1965), p. 55. Edição portuguesa: *Enuma Elish, O Épico da Criação* (tradução de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Sílvia).

²⁶¹ Tábua 7:39; Heidel, A. (1965), p. 55. Edição portuguesa: *Enuma Elish, O Épico da Criação* (tradução de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Sílvia).

²⁶² Tábua 7:81; Heidel, A. (1965), p. 57. Edição portuguesa: *Enuma Elish, O Épico da Criação* (tradução de L.W. King).

²⁶³ Tábua 7:112, 7:115; Heidel, A. (1965), p. 58. Edição portuguesa: *Enuma Elish, O Épico da Criação* (tradução de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Sílvia).

²⁶⁴ Eliade, M. (1978b), p. 89.

²⁶⁵ in Pritchard, J. B. (1955), p. 4.

²⁶⁶ Eliade, M. (1978b), pp. 89-90.

²⁶⁷ Eliade, M. (1978b), p. 91.

²⁶⁸ Eliade, M. (1978b), pp. 91-92. É de interesse adicional notar que os Egípcios proibiam estrangeiros de entrarem nos seus santuários, onde havia “imagens microscópicas da nação”; os Egípcios nativos eram os únicos “habitantes legítimos” do Egito, o “primeiro país formado” e o “centro do mundo”. Os estrangeiros acarretavam a desordem [Eliade, M. (1978b), p. 90].

²⁶⁹ Eliade comenta: “Quando Hórus desceu ao outro mundo e ressuscitou Osíris, outorgou-lhe o poder de ‘saber’. Osíris fora uma vítima fácil porque ‘não sabia’, não tinha qualquer conhecimento da verdadeira natureza de Seth.” [Eliade, M. (1978b), p. 100, nota de rodapé 41]. A história de Osíris é em parte uma parábola sobre os perigos da incapacidade de reconhecer o mal.

²⁷⁰ Eliade, M. (1978b), p. 100.

²⁷¹ Anaximandro de Mileto (611 a. C. a 546 a. C.).

²⁷² William James, inebriado por óxido nitroso. Citado por Tymoczko, D. (maio de 1996), p. 100.

²⁷³ Estes mitos expressam o facto de o desconhecido tender a manifestar-se primeiro sob forma aterradora.

- ²⁷⁴ Eliade, M. (1978b), pp. 205-207.
- ²⁷⁵ Derivado de *The Self-Consuming Dragon*, uma figura alegórica nas obras de Lamspringk, reproduzida como gravura LIXa in Jung (1967a).
- ²⁷⁶ Neumann, E. (1954), pp. 10-11.
- ²⁷⁷ Eliade, M. (1978b), p. 145.
- ²⁷⁸ Evans, P. I. (1973). Ver também nota de rodapé 132 do Capítulo 5.
- ²⁷⁹ Cornford, F. M. (1956).
- ²⁸⁰ Wilhelm, R. (1971), pp. liv-lvii.
- ²⁸¹ *Ibid.*
- ²⁸² Eliade, M. (1957), p. 29.
- ²⁸³ “O combate de Indra serviu de modelo para as batalhas que os Arianos tinham de sustentar contra os Dásios (também chamados *vrtani*): ‘aquele que triunfa em batalha mata realmente Vrtra’.” [Eliade, M. (1978b), p. 207].
- ²⁸⁴ Eliade, M. (1978b), p. 104, nota de rodapé 48.
- ²⁸⁵ Eliade, M. (1978b), p. 320. Eliade também refere que o nome Faridun deriva de Thraētona (Thraētona – Freton – Faridun), e afirma: “no Irão, como noutros lugares, o processo de historicização de temas e personagens míticos é contrabalançado por um processo contrário: os verdadeiros adversários da nação ou do império são imaginados como monstros e, especialmente, como dragões.”
- ²⁸⁶ Eliade, M. (1957), pp. 29-32.
- ²⁸⁷ Stevenson, M. S. (1920), p. 354.
- ²⁸⁸ Eliade, M. (1991b), p. 19.
- ²⁸⁹ Neumann, E. (1955), gravura inicial, Parte II.
- ²⁹⁰ Whitehead, A. N. (1958), p. xx.
- ²⁹¹ Otto, R. (1958).
- ²⁹² *Ibid.*, pp. 12-13.
- ²⁹³ Jung, C.G. (1971), p. 477.
- ²⁹⁴ Há boas provas de independência concreta de subpersonalidades na imaginação humana [nos sistemas de memória episódica e procedimental (?)] e evidência incontroversa do uso de personalidade metafórica em ritual, arte e literatura. Há muitas formas de experiência normal que envolvem a participação explícita de personalidades “alheias”, ou parciais. Nestas incluem-se sonhos, nos qual surgem personagens dentro de experiência sob forma conhecida e desconhecida e seguem o que, aparentemente, serão as suas próprias leis de comportamento intrínsecas e muitas vezes

incompreensíveis. [ver Jung, C.G. (1968b) para uma análise de uma série prolongada de sonhos (do físico Wolfgang Pauli, na verdade)].

Os estados de espírito, chegando ao estágio da consciência, influenciam percepção, memória, cognição e comportamento, produzindo explosões espantosas de tristeza e raiva pela pessoa assim influenciada {Jung identificou a “anima”, o arquétipo do feminino, com o estado de espírito [ver Jung C. G. (1968a), p. 70]}. A “imaginação ativa” [ver Jung, C. G. (1968a), p. 190], um processo que pode ser comparado a sonhar acordado com um propósito – tendo o estado de espírito como foco – pode gerar imagens e fantasias associadas com esse estado de espírito. A participação neste processo ajuda a iluminar a estrutura das “personalidades” associadas com determinados estados de apreensão emocional. Em estados de tensão anormal e de esgotamento psicopatológico ou neurológico, os efeitos de personalidades alheias são facilmente observáveis. Os indivíduos afligidos pela síndrome de Tourette parecem “possessos” por um espírito complexo, à falta de melhor descrição, cuja personalidade tem uma correspondência desconcertante com o Impostor dos índios norte-americanos [Sacks, O. (1987); Jung, C.G. (1968a), pp. 255-274].

O colapso esquizofrênico implica a participação aparente de muitas personalidades fragmentadas que surgem como vozes e impulsos “alheios” à mente atacada do psicótico [ver Jung, C.G. (1967a); Romme, M. A. & Escher, A. D. (1989)]. O fisiólogo e investigador na área da esquizofrenia Doty afirma:

Entre os critérios mais universalmente reconhecidos encontram-se os sintomas de “primeira ordem”, identificados por Kurt Schneider. Tal como resumidos por Crow e Johnstone, são: “(1) ouvir os próprios pensamentos ditos em voz alta na sua mente, (2) ouvir vozes a discutir, (3) ouvir vozes a comentar o que se está a fazer, (4) sentir influência corporal (sentir que funções corporais são afetadas por uma agência externa), (5) sentir que os seus pensamentos são retirados ou inseridos na sua cabeça, (6) difusão de pensamento ou a sensação de os seus pensamentos serem transmitidos a outros, (7) percepção delirante (a atribuição de significado especial a uma percepção em particular), e (8) sensações ou vontades sentidas como sendo impostas ao paciente por outros.” Esta lista de sintomas esquizofrênicos de primeira ordem detém um fascínio singular no contexto atual, já que, como Nasrallah declara astutamente, todos podem ser resumidos pela ideia básica

de “que, no cérebro esquizofrénico, a consciência não integrada do hemisfério direito pode tornar-se um ‘intruso alheio’ no hemisfério esquerdo verbalmente expressivo”. Por outras palavras, são prototípicos do que poderia esperar-se se a comunicação inter-hemisférica fosse tão distorcida que o hemisfério esquerdo já não conseguisse identificar as atividades de origem do hemisfério direito como pertencentes à consciência unificada do eu. [Doty, R. W. (1989), p. 3].

Cleghorn registou que os esquizofrénicos com alucinações auditórias se caracterizavam por um consumo aumentado de glicose (avaliado com uma tomografia de emissão de positrões) em regiões do hemisfério direito, correspondendo às áreas da linguagem do hemisfério esquerdo [Cleghorn, J. M. (1988)]. Doty sugere que estas estruturas do hemisfério direito poderão ter sido libertadas de inibição tónica pelo centro de linguagem dominante do hemisfério direito, no decorrer do colapso esquizofrénico [Doty, R. W. (1989)].

O distúrbio de personalidade múltipla, um problema historicamente recorrente [ver Ellenberger, H. F. (1970)], emerge quando “personalidades” e representações destas, externas ao ego central, surgem sem união de memória, com frequência naqueles com tendências dissociativas que foram castigados severa e arbitrariamente nos primeiros anos de vida.

O distúrbio obsessivo-compulsivo reduz as vítimas à dominação total por um objeto de experiência ou pensamento, produzindo padrões comportamentais e cognitivos alheios aos afligidos (e àqueles que se preocupam com os afligidos). [Rapoport, J. (1989)].

Rituais xamânicos e religiosos, ritos primitivos de iniciação e químicos psicoativos produzem alterações fisiológicas complexas no cérebro individual, ativando alterações fisiológicas complexas que de outra forma não chegariam à consciência, produzindo percepções e afetos doutra maneira não atingíveis, não raro com consequências dramáticas. (É interessante notar, neste sentido, que o LSD e outras drogas psicadélicas ou alucinogénicas se caracterizam pelo seu efeito nas projeções do tronco encefálico filogeneticamente antigo e serotoninérgico [ver Doty, R. W. (1989)].)

Os ataques epiléticos, frequentemente acompanhados por estranhas alterações percetuais, emocionais e cognitivas, vão desde os inspiradores de assombro e sagrados aos demoníacos e aterradores [ver Ervin, F. & Smith,

M. (1986)]. A discussão apresentada neste capítulo é particularmente interessante, na medida em que descreve alterações patológicas, não de cognição sistemática, mas de sentido. Ervin descreve casos nos quais pacientes epiléticos recusam tratamento farmacológico, pondo em risco o bem-estar fisiológico e psicológico, porque não querem abrir mão da “aura” pré-epilética – uma condição de experiência alterada que precede o ataque epilético propriamente dito. Esta “aura” pode assumir a qualidade de revelação – produzindo percepções subjetivas aparentemente profundas em relação ao verdadeiro sentido do universo, por exemplo (embora esteja mais comumente associada a terror extremo). Antes de se categorizar tais estados como patológicos, necessariamente delirantes, devemos recordar que Dostoiévski era epilético, tendo ficado alterado e talvez aprofundado em percepção psicológica pelos processos da sua doença. Tais ataques também podem induzir explosões violentas, completamente dissociadas do estado comportamental normal do indivíduo [ver Mark, V. H. & Ervin, F. R. (1970)].

²⁹⁵ Ver Jung, C. G. (1967b).

²⁹⁶ Em relação à potencial estrutura tetradimensional do sistema humano da memória, veja-se Teylor, T. J. & Discenna, P. (1986).

²⁹⁷ Ver Russell, J. B. (1986).

²⁹⁸ Jung afirma: “Todos os conteúdos numinosos [...] têm uma tendência para a autoamplificação, o que quer dizer que formam o núcleo de uma agregação de sinónimos [Jung, C. G. (1976b), p. 458]. Conteúdos em memória com a mesma valência afetiva tendem a agrupar-se. Este fenómeno é reconhecido há muito no caso da depressão. Pessoas deprimidas são caracterizadas por uma parcialidade de percepção, recordação e conceção de castigos: desapontamento, frustração (ausências de recompensas esperadas), solidão e dor [ver Beck, A. (1979)].

²⁹⁹ Ver Gall, J. (1988).

³⁰⁰ Esta figura deriva da pintura *O Triunfo de Vénus*, reproduzida como gravura 62 in Neumann, E. (1955).

³⁰¹ O *vesica pisces* é um símbolo muito complexo, associado com o peixe que é serpente, falo e útero (de água) em simultâneo. Ver Johnson, B. (1988), em particular a Nona Parte: O Peixe.

³⁰² Eliade, M. (1982), pp. 20-21.

³⁰³ Eliade, M. (1982), p. 21.

³⁰⁴ Neumann, E. (1955), pp. 31-32.

³⁰⁵ Esta situação freudiana clássica é inteligente e exatamente retratada no filme *Crumb* (Zwigoff, T. [1995]).

³⁰⁶ Shelton, G. (1980), p. 45.

³⁰⁷ Neumann, E. (1955), pp. 12-13. Edição portuguesa: *A Grande Mãe*, p. 26 (tradução de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Sílvia Mourão Neto).

³⁰⁸ Segundo creio, esta progressão não foi demonstrada e as divindades “patriarcais” encontram-se numa relação secundária “psicológica”, e não histórica, com as divindades matriarcais (como “coisas derivadas da matriz”). Para mais, como referimos, o “desconhecido” também pode ser visto como “derivado” do “conhecido” (como “coisas definidas em oposição ao conhecido”). Para os propósitos deste livro, contudo, a relação precisa temporal/histórica das várias divindades é de importância secundária, comparada com o facto e o sentido da sua existência como “categorias” eternas da imaginação.

³⁰⁹ Neumann, E. (1955), pp. 153-157. Edição portuguesa: *A Grande Mãe*, pp. 138-39 (tradução de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Sílvia Mourão Neto).

³¹⁰ Ver Bowlby, J. (1969). Bowlby investigou o facto curioso de uma proporção substancial de bebés órfãos ou isolados de alguma outra forma, recebendo comida adequada, cuidados físicos básicos e abrigo, ainda assim “não se desenvolviam” e morriam. Trabalhos mais recentes têm-se devotado à investigação dos processos subjacentes ao apego social em geral e ao apego maternal em particular, concentrando-se, em parte, no papel do sistema opiáceo, que está envolvido no controlo da reação à dor, à frustração e ao desapontamento – em termos latos, ao castigo [analisado in Pihl, R.O. & Peterson, J.B. (1992)].

³¹¹ Neumann, E. (1955), pp. 149-150. Edição portuguesa: *A Grande Mãe*, p. 134 (tradução de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Sílvia Mourão Neto).

³¹² Ver Neumann, E. (1955).

³¹³ *Kali, a Devoradora*, reproduzida como gravura 66 in Neumann, E. (1955).

³¹⁴ De MacRae, G. W. (Trad.) (1988), p. 297.

³¹⁵ Uma fusão similar – e esclarecedora – de fonte com atitude também caracteriza a terminologia de Cristo em relação a si mesmo. Ele deve ser

visto não só como modelo para a postura subjetiva [Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. (João 14:6)], mas também como fonte da “água da vida” [Se alguém tem sede, venha a mim; e quem crê em mim que sacie a sua sede! Como diz a Escritura, hão de correr do seu coração rios de água viva. (João 7:37-38)].

³¹⁶ Estou em dívida para com Mike McGarry por me ter chamado a atenção para estas passagens.

³¹⁷ “Diana de Éfeso” [gravura 35 in Neumann, E. (1955)].

³¹⁸ Ver Neumann, E. (1955).

³¹⁹ Veja-se, por exemplo, as “Vénus” de Willendorf, Menton e Lespugne [representadas na gravura 1 in Neumann, E. (1955)].

³²⁰ Neumann, E. (1955), p. 39. Edição portuguesa: *A Grande Mãe*, p. 46 (tradução de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Sílvia Mourão Neto).

³²¹ Ver McGlynn, F. D. & Cornell, C. C. (1985); Chambless, D. L. (1985).

³²² Foa, E. B, Molnar, C., & Cashman, L. (1995). Ver também Pennebaker, J. W. (1997); Pennebaker, J., Mayne, T. J., & Francis, M. E. (1997).

³²³ Koestler, A. (1976).

³²⁴ Durga é a contraparte benévola de Kali.

³²⁵ Zimmer, H. (1982), pp. 74-75.

³²⁶ Rychlak, J. F. (1981), p. 767.

³²⁷ Ver Neumann, E. (1955, 1954).

³²⁸ Derivado de fonte desconhecida.

³²⁹ Castelo derivado de um *temenos*, em *Viatorium* de Maier (1651) (gravura 31 in Jung, C. G. [1968b]); São Jorge derivado de Ripa, C. (1630) *Virtue* [Didi-Huberman, G., Garbetta, R. & Morgaine, M. (1994), p. 50].

³³⁰ Esta breve descrição é um resumo da informação (isomórfica) contida nos escritos de Carl Jung [particularmente in Jung, C. G. (1967a)]; Joseph Campbell [particularmente in Campbell, J. (1987 e 1968)]; Northrop Frye [particularmente in Frye, N. [(1982 e 1990)]]; e Erich Neumann [particularmente in Neumann, E. (1954 and 1955)].

³³¹ Bellini, J. (século xv), *St. George Battling the Dragon*. in Didi-Huberman, G., Garbetta, R., & Morgaine, M. (1994), p. 102. Há dezenas de exemplos representativos neste volume.

³³² Didi-Huberman, G., Garbetta, R., & Morgaine, M. (1994), pp. 53, 59, 64, 65, 67, 69, 74, 77, 81.

³³³ Neumann, E. (1954), pp. 160-161.

³³⁴ Neumann, E. (1954, 1955); Jung, C. G. (1976b, 1967b, 1968b, 1967a); Eliade, M. (1978b).

³³⁵ Ver Jung, C. G. (1970a).

³³⁶ Ver Eliade, M. (1978b), p. 147.

³³⁷ Eliade, M. (1978b), pp. 145-146.

³³⁸ Ver Capítulo 2.

³³⁹ Eliade, M. (1978b), pp. 147-149.

³⁴⁰ Binswanger, L. (1963), pp. 152-153.

³⁴¹ Ver Eliade, M. (1978b), pp. 114-125.

³⁴² *Ibid.*, p. 123.

³⁴³ *Ibid.*, p. 124.

³⁴⁴ Eliade, M. (1965), p. xi.

³⁴⁵ Borski, L. M. & Miller, K. B. (1956).

³⁴⁶ Eliade, M. (1991a).

³⁴⁷ L'Engle, M. (1997), p. 136.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 142.

³⁴⁹ Lucas, B. V., Crane, L. & Edwards, M. (1945), pp. 171-178.

³⁵⁰ Isto são imagens do paraíso.

³⁵¹ Frye declara, dando continuidade ao tema:

Há um tema que se repete frequentemente nos primeiros livros da Bíblia: a preterição do primeiro filho, que normalmente tem o direito legal da primogenitura, a favor de um mais jovem. O primogênito de Adão, Caim, é exilado, e a linha descendente passa por Seth. Sobre Cã, o filho rejeitado de Noé, não se diz que seja o filho mais velho, mas o padrão repete-se. Abraão recebe ordens para rejeitar o filho Ismael porque irá nascer-lhe um filho mais jovem (Isaac). O filho mais velho de Isaac, Esaú, perde o seu direito natural para Jacob, através de manobras bastante dúbias da parte deste, algumas delas apoiadas pela mãe. O filho mais velho de Jacob, Ruben, perde a herança pela razão apresentada em Gênesis 49:4. O filho mais jovem de José, Efraim, assume precedência sobre o irmão mais velho, Manassé. O mesmo tema prolonga-se, embora sem mudanças essenciais, na história da fundação da monarquia, onde o primeiro rei escolhido, Saul, é rejeitado e a sua linha suplantada a favor de David, que é praticamente seu filho adotivo (I Samuel 18:2). Em literatura posterior, o tema é levado muito mais atrás: se olharmos para o quinto livro de *Paraíso Perdido*, por exemplo, vemos um arquétipo da inveja de um filho mais velho, Lúcifer ou

Satanás, perante a preferência demonstrada por Cristo, mais jovem. [Frye, N. (1982), pp. 180-181]

³⁵² Frye, N. (1982).

³⁵³ Figura de Deus derivada de um S. Jorge e o Dragão italiano anónimo (século xv) in Didi-Huberman, G., Garbetta, R., & Morgaine, M. (1994), p. 65.

³⁵⁴ Derivado de *Figurea et emblemata* em *Musaeum hermeticum* de Lambspringk (1678) [gravura 179 in Jung, C. G. (1968b)].

³⁵⁵ Smith, H. (1991), pp. 289-290.

³⁵⁶ Smith, H. (1991), p. 292.

³⁵⁷ Há alguma evidência, nos nossos temas, que os próprios tiranos em potência começam a aperceber-se disto. Muitas das “transições para democracia” características dos últimos trinta anos têm sido transferências voluntárias de poder por homens fortes do exército incapazes de acreditar na justiça da sua própria “força”. Ver Fukuyama, F. (1993).

³⁵⁸ Derivado de *Figurea et emblemata* em *Musaeum hermeticum* de Lambspringk (1678) [gravura 168 in Jung, C. G. (1968b)].

3

APRENDIZADO E ENCULTURAÇÃO

A Adoção de um Mapa Partilhado

As ideologias podem ser vistas como mitos incompletos – como histórias parciais, cuja natureza cativante é uma consequência da apropriação de ideias mitológicas. A filosofia que atribui mal individual à patologia de força social constitui uma dessas histórias parciais. Embora a sociedade, o Grande Pai, tenha um aspeto tirânico, também alberga, protege, treina e disciplina o indivíduo em desenvolvimento – e coloca restrições necessárias ao seu pensamento, emoção e comportamento.

A subjugação à legítima autoridade pode ser mais razoavelmente considerada à luz da metáfora do aprendizado. A dependência da infância tem de ser substituída pela pertença a um grupo, antes do desenvolvimento da maturidade completa. Tal pertença proporciona à sociedade mais um indivíduo para utilizar como “ferramenta” e proporciona ao indivíduo em desenvolvimento, mas ainda vulnerável a proteção necessária (com uma “identidade” fomentada pelo grupo). A capacidade de obedecer a ordens sociais, independentemente dos pormenores da disciplina, pode conseqüentemente ser vista como uma fase de transição necessária no movimento da infância para a idade adulta.

A disciplina deve, pois, ser encarada como uma capacidade que pode ser desenvolvida através da manutenção de rituais rígidos, ou da imersão no seio de um sistema de crenças ou de uma hierarquia de valores rígidos. Depois de tal disciplina ser atingida, pode escapar aos limites do seu precursor evolutivo. É desta forma que se alcança a verdadeira liberdade. É a este nível de análise que todos os genuínos dogmas, religiões e tradições culturais são equivalentes, independentemente do conteúdo: todos são mestres cujo serviço poderá culminar no desenvolvimento da automestria e conseqüente transcendência de tradição e dogma.

O aprendizado é necessário, mas não deveria, por isso, ser glamorizado. Sistemas dogmáticos criam mestres severos e irrazoáveis. Sistemas de crença e ação moral – e as pessoas que com eles se identificam – preocupam-se acima de tudo com a

autoconservação e manutenção da previsibilidade e da ordem. As tendências necessariamente conservadoras de grandes sistemas tornam-nas tirânicas e mais do que dispostas a esmagar o espírito daqueles que “servem”. Não obstante, o aprendizado é um precursor da liberdade e nada do que é necessário e importante está isento de risco.

A adoção deste ponto de vista analítico permite um certo relativismo moral, em conjunção com uma moralidade absolutista de moralidade de ordem superior. Os pormenores de um sistema disciplinar poderão ser importantes. O facto de a adesão a tal sistema ser necessário, contudo, não pode ser ignorado.

Todos conhecemos a história da natureza benévola, ameaçada pelas forças rapaces do indivíduo corrupto e pela sociedade da máquina. O enredo é sólido, as personagens credíveis, mas a Mãe Natureza é igualmente mosquitos da malária, vermes parasitas, cancro e Síndrome de Morte Súbita Infantil. A história da tradição pacífica e ordeira, minada pelos incautos e decadentes (com a ameaça constante do caos à espreita), também é familiar, cativante e verdadeira – à exceção de que as forças da tradição, por mais protetoras que sejam, tendem a ser cegas e preocupar-se mais com a sua própria estabilidade do que com o bem-estar daqueles que lhes estão submetidos. Além disso, todos ouvimos e nos identificámos com a história do pioneiro corajoso – de arado na mão, determinado a arrancar a boa vida e a estabilidade às intransigentes forças da natureza –, embora possamos ter uma noção esporádica de que as “intransigentes forças” tão heroicamente apresentadas incluíam a dizimação dos habitantes originais dessa paisagem outrora estranha. Todos conhecemos, por fim, a história do indivíduo benévolo, genuíno e inocente, sem acesso às forças nutritivas do mundo verdadeiro e natural, corrompido pelas restrições indesejáveis da sociedade. Este conto também tem os seus defensores – mais não seja porque é tranquilizador acreditar que tudo o que é “mau” provém do que é estranho e não da pertença.

Todas estas histórias são *ideologias* (e há muitas mais). As ideologias são atrativas, também para a mente educada moderna – crédula, apesar do seu ceticismo –, em particular se aqueles que a incorporam ou de alguma outra forma promovem derem ao ouvinte todas as oportunidades para se identificar com as personagens criativas e positivas da história, e para

negarem a sua associação com as negativas. As ideologias são poderosas e perigosas. O seu poder provém da sua apropriação incompleta, mas efetiva, de ideias mitológicas. O seu perigo provém da sua atração, combinada com a sua incompletude. As ideologias contam apenas parte da história, mas contam essa parte como se fosse o todo. Isto significa que não tomam em conta vastos domínios do mundo. É incauto agir no mundo como se apenas um conjunto dos seus elementos constituintes existisse. Os elementos ignorados conspiram, por assim dizer, em consequência da sua repressão, e tornam conhecida a sua existência, inevitavelmente, de alguma forma indesejável.

O conhecimento da gramática da mitologia pode perfeitamente constituir um antídoto contra a credulidade ideológica. Os mitos genuínos são capazes de representar a totalidade das forças em conflito a operar em qualquer situação. Toda a força positiva tem o seu “inimigo” onnipresente e eterno. O aspeto benéfico do “ambiente natural” é, assim, devidamente visto à luz da sua capacidade de infligir arbitrariamente sofrimento e morte. A capacidade protetora e amparadora da sociedade é, portanto, compreendida à luz da sua tendência potente para a tirania e para a eliminação da necessária diversidade. O aspeto heroico do indivíduo é visto à luz da figura sempre à espreita do adversário: arrogante, cobarde e cruel. Uma história que conte com todos estes “elementos constituintes da realidade” é equilibrada e estável, por oposição a uma ideologia – e bem menos provável de produzir uma explosão de psicopatologia social. Porém, as forças que constituem o mundo como fórum para ação opõem-se constantemente. Como será possível estabelecer um caminho entre elas, por assim dizer – configurar um modo de ser que tenha “todas as coisas” em conta, sem ser destruído nesse procedimento? Um relato evolutivo da relação entre “as forças do indivíduo, a sociedade e o caos” poderá ajudar à compreensão da sua devida interação.

A dada altura do meu estágio de psicologia, aconselhei um homem imaturo de trinta e poucos anos. Ele estava sempre a trabalhar contra si mesmo, a colocar obstáculos no seu próprio caminho e a tropeçar neles. (Esta era a verdade literal, na altura. Vivia com a mãe, depois do fracasso do seu casamento. Sugerí-lhe que começasse a arrumar a vida arrumando o seu quarto – o que é um passo mais difícil do que se poderia pressupor, para alguém habitual e filosoficamente indisciplinado. Ele deixou um

aspirador à entrada do quarto, depois de chegar mais ou menos a meio da tarefa. Durante uma semana, teve de passar por cima dele, mas nem o mudou de sítio, nem completou a arrumação. A situação poderia razoavelmente ser encarada como uma amostra polissémica da sua vida.) Esta pessoa procurara ajuda porque o casamento desintegrado produzira um filho, que ele amava (ou, pelo menos, queria amar). Ia às sessões de terapia porque não queria que o filho crescesse mal, como ele crescera. Tentei assustá-lo para que se comportasse adequadamente, porque acreditava (e acredito) que o terror é um ótimo motivador, insuficientemente utilizado. (A ansiedade – que é inerradicável – pode funcionar contra nós, ou a nosso favor). Passámos muito tempo a delinear, com grande pormenor, as consequências do seu comportamento indisciplinado, até àquele ponto na sua vida (sem uma carreira de sucesso, sem uma relação íntima, com um filho pequeno sujeito a uma família destruída) e os resultados prováveis a longo prazo (maior autodesprezo, cinismo em relação à vida, maior crueldade e procura de vingança, desconsolo e desespero). Também falámos da necessidade de disciplina – isto é, de adesão a um código moral coerente e difícil – para si e para o filho.

É claro que ele receava que qualquer tentativa da sua parte de moldar o comportamento do filho interferisse com o desenvolvimento e florescimento naturais do potencial inato da criança. Por isso, poder-se-á dizer, usando terminologia junguiana, que era uma “exponente inconsciente”³⁵⁹ da filosofia de Rousseau:

Com que simplicidade teria eu demonstrado que o homem é naturalmente bom, e que só as nossas instituições o tornaram mau!³⁶⁰

Este é o mesmo Rousseau que colocou repetidamente os próprios filhos em orfanatos porque a existência deles lhe era inconveniente (e, devemos pressupor, prejudicial para o florescimento da sua bondade intrínseca). Seja como for, a esperança fervorosa de qualquer pessoa indisciplinada (mesmo de um génio indisciplinado) é que as suas atuais falta de valor e estupidez se devam a outra pessoa. Se – no melhor dos casos – a culpa for da *sociedade*, então esta pode ser obrigada a pagar por isso. Este passe de mágica transforma o indisciplinado no rebelde admirável, pelo menos aos seus olhos, e permite-lhe procurar vingança injustificável sob a aparência

do herói revolucionário. Dificilmente se imaginaria uma paródia mais absurda de comportamento heroico.

Certa vez, o meu paciente partilhou um sonho comigo:

O meu filho estava a dormir no seu berço, dentro de uma pequena casa. Entrou um relâmpago pela janela dele e ricocheteou pelo interior da casa. O relâmpago era poderoso e belo, mas eu tinha medo que incendiasse a casa.

A interpretação dos sonhos é uma coisa difícil e incerta, mas pareceu-me que esta imagem era interpretável no contexto do que vínhamos a discutir. O relâmpago representava o potencial implícito na criança. Este potencial era uma força tremendamente forte e útil – como a eletricidade. Mas a eletricidade só é útil quando controlada. Caso contrário, incendeia casas. Não posso dizer muito acerca do desfecho deste caso em particular, já que o contacto dos estagiários com aqueles que procuram ajuda psicológica tende a ser de curta duração. O meu paciente parecia, pelo menos, mais negativamente afetado pelo seu comportamento imaturo, o que se me afigurava como um começo razoável; para mais, compreendia (pelo menos explicitamente, se que bem ainda não procedimentalmente) que a disciplina poderia ser o pai do herói e não apenas o seu inimigo. Essa percepção marcava os primórdios de uma filosofia de vida madura e saudável, da sua parte. Tal filosofia foi pormenorizadamente delineada por Friedrich Nietzsche, apesar da sua postura teoricamente “antidogmática”.

Nietzsche tem sido informalmente considerado um grande inimigo do cristianismo. Eu acredito, porém, que ele foi conscientemente salutar nesse papel. Quando a estrutura de uma instituição se torna corrupta – sobretudo de acordo com os seus próprios princípios – cabe a um amigo criticá-la. Nietzsche também é visto como um fervoroso individualista e revolucionário social – como o profeta do super-homem e o derradeiro destruidor da tradição. No entanto, foi muito mais sofisticado e complexo do que isso. Via a “disciplina intolerável” da Igreja Católica, que ele “desprezava”, como pré-condição necessária e admirável para a liberdade do espírito europeu, que considerava ainda não totalmente realizado:

Ao contrário do *laissez-all*, cada moral é um pedaço de tirania contra a “natureza” e também contra a “razão”; mas isto não é ainda uma objeção contra ela, pois deveríamos então decretar, baseados numa outra moral qualquer, que todo o género de

tiranía e de sem-razão é ilícito. O que há de essencial e de inestimável em cada moral é o facto de ser uma longa coação; para entender o estoicismo, ou Port-Royal, ou o puritanismo, devemos-nos recordar da coação sob a qual, até hoje, toda a linguagem se fortaleceu e libertou, a saber, a coação métrica, a tirania da rima e do ritmo.

Quanto constrangimento exerceram sobre si mesmos, em cada povo, os poetas e os oradores! – sem excluir alguns prosadores dos nossos dias, em cujos ouvidos habita uma consciência inexorável – “em prol de uma loucura”, dizem os utilitaristas patetas, que se julgam muito inteligentes; “por submissão a uma lei arbitrária”, como dizem os anarquistas, que se julgam “livres” e até mesmo espíritos livres. Mas o facto admirável é que tudo o que existe ou existiu na terra, em matéria de liberdade, subtileza, ousadia, dança, ou segurança obtida por mestria, seja no domínio do pensamento, seja na governação, seja no discurso ou na persuasão, só se desenvolveu graças à “tiranía da tal lei arbitrária”, tanto no domínio das artes como da moralidade; e, com toda a seriedade, a probabilidade de tudo isso ter acontecido deve-se somente ao facto de ser isto a “natureza” e o “natural” – e não aquele *laisser-allér*!

Todo o artista sabe como a sua actividade “natural” está longe do sentimento de deixar-andar, nos momentos de inspiração, quando ordena livremente, põe, estrutura e configura – e sabe de que forma rigorosa e subtil obedece a mil leis diferentes, que desafiam, devido à sua dureza e determinação, todas as formulações por meio de conceitos (comparado com elas, até mesmo o conceito mais firme tem algo de flutuante, de variado, de ambíguo).

O essencial no “céu e na terra”, segundo parece, é, digamo-lo mais uma vez, que se obedeça durante muito tempo e numa *única direcção*: daí surge e sempre surgiu alguma coisa por mor da qual vale a pena viver na terra, por exemplo, virtude, arte, música, dança, razão, espiritualidade – algo de transfigurador, refinado, extravagante e divino. O longo cativo do espírito, a coação desconfiada que dominou a comunicabilidade do

pensamento, a disciplina, que o criador impôs a si mesmo, de pensar segundo uma norma eclesiástica e palaciana, ou segundo pressupostos aristotélicos, a persistente vontade espiritual de interpretar tudo o que acontece de acordo com um esquema cristão e de descobrir e justificar, constantemente, o Deus cristão em cada acaso – tudo isto, que é brutal, arbitrário, rígido, horrível e antirracional, apresentou-se como o meio de conferir ao espírito europeu a força, a curiosidade sem escrúpulos e a subtil mobilidade. Temos de admitir que, desta forma, de um modo irreparável, muita coisa, no domínio da força e do espírito, deverá ter sido esmagada, sufocada e arruinada (pois aqui, como em toda a parte, a natureza mostra-se tal como é, em toda a sua magnificência esbanjadora e *indiferente*, que nos revolta, mas tem nobreza).

O facto de, desde há séculos, os pensadores europeus pensarem apenas para provar alguma coisa – hoje, pelo contrário, suspeita-se de qualquer pensador que queira «provar alguma coisa» –, o facto de, para eles, estar já firmemente estabelecido aquilo que *deverá* resultar dos seus pensamentos mais rigorosos, como dantes acontecia com a astrologia asiática, ou como, ainda hoje, acontece com a ingénua interpretação cristã e moralista dos mais pequenos acontecimentos pessoais, que são relacionados com a “honra de Deus” ou com a “salvação da alma”; esta tirania, esta arbitrariedade, esta rigorosa e grandiosa parvoíce *educam* o espírito. A escravatura, segundo parece, é também, no entendimento mais grosseiro e no mais subtil, o meio indispensável de criação e de disciplina espiritual. Por conseguinte, cada moral pode ser vista do seguinte modo: nela, a “natureza” é aquilo que ensina a odiar o *laisser-aller*, a liberdade demasiado grande, e que estabelece a necessidade de horizontes limitados, de pequenas tarefas, que ensina o *estreitamento de perspectivas* e, portanto, num certo sentido, a estupidez, como condição da vida e do crescimento.

“Deves obedecer, seja a quem for e durante muito tempo; *senão* afundas-te e perdes o último respeito por ti próprio»: este parece-me a mim ser o imperativo moral da natureza, que,

certamente, não é, nem categórico, como o velho Kant exigia dele (daí o “senão...”), nem se dirige aos indivíduos isolados (o que tem ela que ver com isso!), mas sim aos povos, às raças, às épocas, às classes, sobretudo, a todo o animal da espécie “homem”, aos *homens*.³⁶¹

Esta é a *filosofia do aprendizado* – útil para conceptualizar a relação necessária entre subordinação a uma instituição historicamente construída e o eventual desenvolvimento da verdadeira liberdade.

Uma criança não pode viver por sua conta. Sozinha, perde-se na possibilidade. O desconhecido ultrapassa a capacidade adaptativa individual, no início. Só a transmissão de padrões comportamentais historicamente determinados – e, secundariamente, as suas descrições concomitantes – é que permite a sobrevivência na juventude. Estes padrões de comportamento e hierarquias de valor – que as crianças imitam e depois aprendem expressamente – dão uma estrutura segura a um ser incerto. É o grupo, inicialmente sob a forma dos pais, que se interpõe entre a criança e a catástrofe psicológica certa. A depressão, a ansiedade e o colapso físico que são característicos de uma separação demasiado precoce dos pais é o resultado de uma exposição a “demasiado desconhecido” e da incorporação de “insuficiente estrutura cultural”. O longo período de dependência humana tem de ser acompanhado pela provisão de um ambiente social estável – com interações sociais previsíveis, que vão ao encontro de exigências motivacionais individuais; com a provisão de padrões comportamentais e esquemas de valor capazes de transformar o desconhecido imprevisível e assustador no seu equivalente benéfico. Isto significa que a transformação da dependência da infância implica a adoção de comportamento ritual (até horas regulares de refeições e para dormir são rituais) e a incorporação de uma moralidade (um quadro de referência) com uma base inevitavelmente metafísica.

A transição bem-sucedida da infância para a adolescência significa *identificação com o grupo*, em vez de dependência continuada dos pais. A identificação com o grupo proporciona uma alternativa ao indivíduo, uma fonte generalizada e não-parental de proteção contra o desconhecido, e proporciona ao grupo os recursos de mais uma alma. O grupo constitui um padrão historicamente validado de adaptação (comportamentos específicos, descrições de comportamento e descrições gerais). A

identificação do indivíduo com este padrão fortalece-o quando precisa de se separar dos pais e avançar na direção da idade adulta, e fortalece o grupo na medida em que este passa a ter acesso às suas capacidades individuais. A identificação do indivíduo com este padrão reforça-lhe a capacidade ainda em desenvolvimento de se manter de pé por si mesmo – apoia-lhe a determinação de se afastar do mundo abrangente e demasiado seguro dependente da mãe. A identidade com o grupo passa, pois, a substituir o recurso à autoridade parental como “forma de ser perante o desconhecido”. Proporciona estrutura para relações sociais (com o próprio e com outros), determina o sentido dos objetos, proporciona fins desejáveis como ideais e estabelece o procedimento aceitável (modo aceitável para a “obtenção de paraíso terreno”).

A identificação pessoal com o grupo significa socialização, incorporação individual das avaliações do grupo – primariamente, expressa em comportamento. Os valores de grupo constituem julgamento histórico cumulativo passado sobre estados particulares de motivação, com o devido apreço da intensidade, tal como expresso em ação individual, no contexto social. Todas as sociedades são compostas por indivíduos cujas ações constituem incorporação do passado criativo. Esse passado criativo pode ser conceptualizado como a síntese de toda a atividade comunicativa de exploração e criação de cultura, incluindo o próprio ato da síntese.

O mito contém descrição de conhecimento procedimental; constitui representação episódica/semântica da sabedoria comportamental cumulativa, numa forma cada vez mais abstrata. A introdução do adolescente previamente dependente ao mundo do comportamento ancestral e do mito constitui *transmissão* de cultura – inculcação do Grande Pai, personalidade historicamente determinada e representação da mesma – como adaptação, explicação e proteção contra o desconhecido, a Grande e Terrível Mãe. Esta introdução alcança o seu culminar com a iniciação, o ritual primário que significa transmissão cultural – o acontecimento que destrói a união “inconsciente” entre a criança e a mãe biológica.

A criança nasce num estado de dependência abjeta. A mãe cuidadora é simultaneamente força individual e incorporação de beneficência biológica impessoal – a virgem mãe eterna e mítica, consorte material de

Deus. A criança nasce equipada com a capacidade de reagir a esta presença inatamente acolhedora, de desenvolver uma relação simbiótica com quem cuida de si, e de se tornar cada vez mais forte. A maturação da capacidade criativa exploradora, que constitui a base para a autossuficiência madura, parece depender, para a sua devida gênese, da manifestação de solicitude materna: do amor, de uma promoção equilibrada de capacidade individual e de proteção do mal. O toque carinhoso e o cuidado seduzem a criança para a vida, para a expansão da independência, para o potencial para força e capacidades individuais³⁶². A ausência de tal cuidado resulta no fracasso do desenvolvimento, em depressão e danos intrapsíquicos, até na morte³⁶³.

O indivíduo em maturação expande-se necessariamente (trágica e heroicamente) para lá do domínio da proteção paradisíaca material, no decurso do seu desenvolvimento; atinge necessariamente uma apreensão cujo desejo pelo perigo e necessidade de vida excedem a capacidade do abrigo maternal. Isto significa que a criança, ao crescer, acaba por enfrentar problemas – como conviver com os seus pares, em grupos constituídos apenas pelos seus pares; como selecionar um parceiro de entre uma miríade de potenciais parceiros – que não podem ser resolvidos (na verdade, podem tornar-se mais difíceis) pelo envolvimento do elemento maternal benéfico. Tais problemas poderão ser vistos como consequências emergentes do procedimento da própria maturação. Uma criança de quatro anos, a fazer a transição para o jardim de infância, não pode usar os hábitos e esquemas de uma criança de três anos para se mover no nosso mundo social. Um jovem de treze anos não pode usar a personalidade de uma criança de sete – por mais saudável que fosse – para resolver os problemas endêmicos da adolescência. O grupo intromete-se – mais evidentemente, aquando da adolescência – e proporciona um abrigo protetor “permeável” à criança demasiado crescida para a mãe, mas não o suficiente para se sustentar sozinha. Os rituais universalmente disseminados da iniciação – morte “espiritual” induzida e subsequente renascimento – catalisam o desenvolvimento da personalidade adulta; segue-se o padrão fundamental do mito cosmogónico, cíclico e circular do caminho. Os ritos culturalmente determinados e os procedimentos biológicos associados à iniciação constituem destruição absoluta da personalidade infantil, da dependência infantil – estabilidade inicial “paradisíaca” e desinibida –

para a catálise necessária da identificação de grupo. Tais rituais tendem a ser mais complexos e impactantes para o sexo masculino do que para o feminino. Isto talvez se deva, em parte, por o desenvolvimento masculino parecer mais facilmente desviável, de uma forma socialmente danosa, do que o feminino (os adolescentes do sexo masculino são mais delinquentes e agressivos)³⁶⁴ e, em parte, porque a transição feminina para a idade adulta é catalisada “pela natureza” sob a forma de uma maturação comparativamente rápida e do início naturalmente dramático da menstruação.

O grupo ao qual o iniciado é introduzido é composto por uma trama complexa de padrões comportamentais estabelecidos e subsequentemente organizados no passado, em consequência de exploração voluntária, criativa e comunicativa. O grupo é a expressão atual de um padrão de comportamento desenvolvido ao longo de centenas de milhares de anos. Este padrão é construído a partir de comportamentos estabelecidos inicialmente por heróis criativos – por indivíduos capazes e dispostos a fazer e pensar algo que, até então, ninguém havia conseguido fazer ou pensar. A integração desses comportamentos numa hierarquia estável, e a sua representação abstrata, no decurso de um procedimento iniciado com imitação e terminando em descrição semântica, produz uma estrutura procedimental e declarável cuja *incorporação* aumenta drasticamente o repertório comportamental do indivíduo e a sua capacidade descritiva, preditiva e representacional. Esta incorporação – que é primariamente implícita e, logo, invisível – é *identificação com o grupo*. Identificação com o grupo significa a provisão de sentido determinado, como antídoto contra ignorância excruciante e exposição ao caos.

Uma multitude de rituais (específicos) evoluiu para catalisar tal identificação. A catálise muitas vezes parece necessária, já que o progresso para a adolescência é vitalmente importante, mas psicologicamente desafiador, dado envolver sacrifício “voluntário” da dependência infantil [que é uma forma válida de adaptação, mas está predicada em presunções (não-declarativas) adequadas apenas ao estado da infância]. Tais rituais transicionais baseiam-se geralmente na representação da estrutura narrativa fundamental – a Via – previamente apresentada. A iniciação ritual, por exemplo – uma característica formal ubíqua da cultura pré-experimental³⁶⁵ – tem lugar aquando ou por volta do

início da puberdade, quando é crucial para o maior desenvolvimento psicológico e para a continuada segurança tribal que os rapazes transcendam a sua dependência das mães. Esta separação muitas vezes tem lugar sob condições propositadamente assustadoras e violentas. No padrão geral da iniciação, os homens, agindo como uma unidade (como *manifestação da história social*)³⁶⁶, separam os iniciados das mães, que oferecem alguma resistência mais ou menos dramatizada e alguma mágoa genuína (pela “morte” dos seus filhos).

Os rapazes sabem que estão prestes a ser apresentados a algum poder monstruoso que existe na noite, na floresta ou na caverna, nas profundezas do desconhecido. Este poder, capaz de os devorar, serve como divindade misteriosa da iniciação. Uma vez afastados das mães, os rapazes começam o seu ritual. Por norma, tal envolve alguma mistura de regressão induzida da personalidade – redução ao estado de “caos pré-cosmogónico” existente ainda antes dos primórdios da infância – e indução de medo avassalador, acompanhado por severa provação ou tortura física ou espiritual. Muitas vezes, é proibido aos iniciados falarem, e poderão ser alimentados pelos homens. Poderão ser circuncidados, mutilados ou enterrados vivos – ser-lhes requerido que se submetam a um intenso castigo, a um intenso pavor. Simbolicamente, passam pelas mandíbulas da Terrível Mãe e renascem como homens, como membros adultos da “tribo”, que é a acumulação histórica das consequências do comportamento adaptativo. (É frequente os iniciados passarem, literalmente, pelo corpo de algum monstro construído, auxiliados pelos anciãos da tribo, que servem como agentes desta divindade.)³⁶⁷ Quando o ritual se completa, os iniciados já não são crianças, dependentes da beneficência arbitrária da natureza – sob a forma das suas mães –, mas antes membros da sua tribo de homens, porta-estandartes ativos da sua cultura em particular, que viram ser-lhes destruída a personalidade anterior, por assim dizer, pelo fogo. Enfrentaram com sucesso a pior provação com que provavelmente se depararão ao longo da vida.

O terror induzido pela exposição ritual às forças do desconhecido parece deixar o cérebro num estado caracterizado por maior sugestibilidade – ou, pelo menos, por uma necessidade drasticamente acentuada de ordem, de *narrativa* coerente e significativa. A pessoa que se encontra num “estado” onde já não sabe o que fazer ou o que esperar fica altamente motivada a

fugir a esse estado, por quaisquer meios. O despojamento de um modo anterior de adaptação, suscitado por uma mudança drástica de local social (de “contexto”), produz, na psique daqueles a isso submetidos, um estado de apreensão aguda e desejo intenso pelo restabelecimento da previsibilidade e do sentido. Esta apreensão aguda é, como vimos, a consequência da “renovação” do ambiente: desafio suficiente colocado à integridade de uma personalidade prévia perturba-lhe a estrutura, “libertando” fenómenos até então adaptados da compreensão de ação e avaliação familiares. Os fenómenos, assim “livres”, tornam então a “possuir” “energia” suficiente para motivar a sua reconceptualização (isto é, para tornar esse procedimento de reconceptualização algo suficientemente vital e importante para se gravar na memória – em encarnação permanente como “personalidade”).

Os iniciados ritualmente “reduzidos” e aterrorizados, incapazes de se valerem das estratégias adaptativas da infância, precisam desesperadamente de novas explicações e novos padrões de comportamento para sobreviverem naquilo que é, afinal, um ambiente novo. O novo ambiente é a sociedade dos homens, na qual as mulheres são parceiras sexuais e iguais, em vez de fontes de conforto dependente; na qual a provisão de comida e abrigo é uma responsabilidade e não um dado adquirido; no qual a segurança – autoridade final, sob a forma de um pai – já não existe. À medida que a “personalidade” da infância é destruída, a personalidade adulta – uma manifestação de cultura transmitida – é inculcada. A “narrativa” ou ritual geral de iniciação é apresentado esquematicamente na **Figura 46: A “Morte” e “Renascimento” do Iniciado Adolescente**.

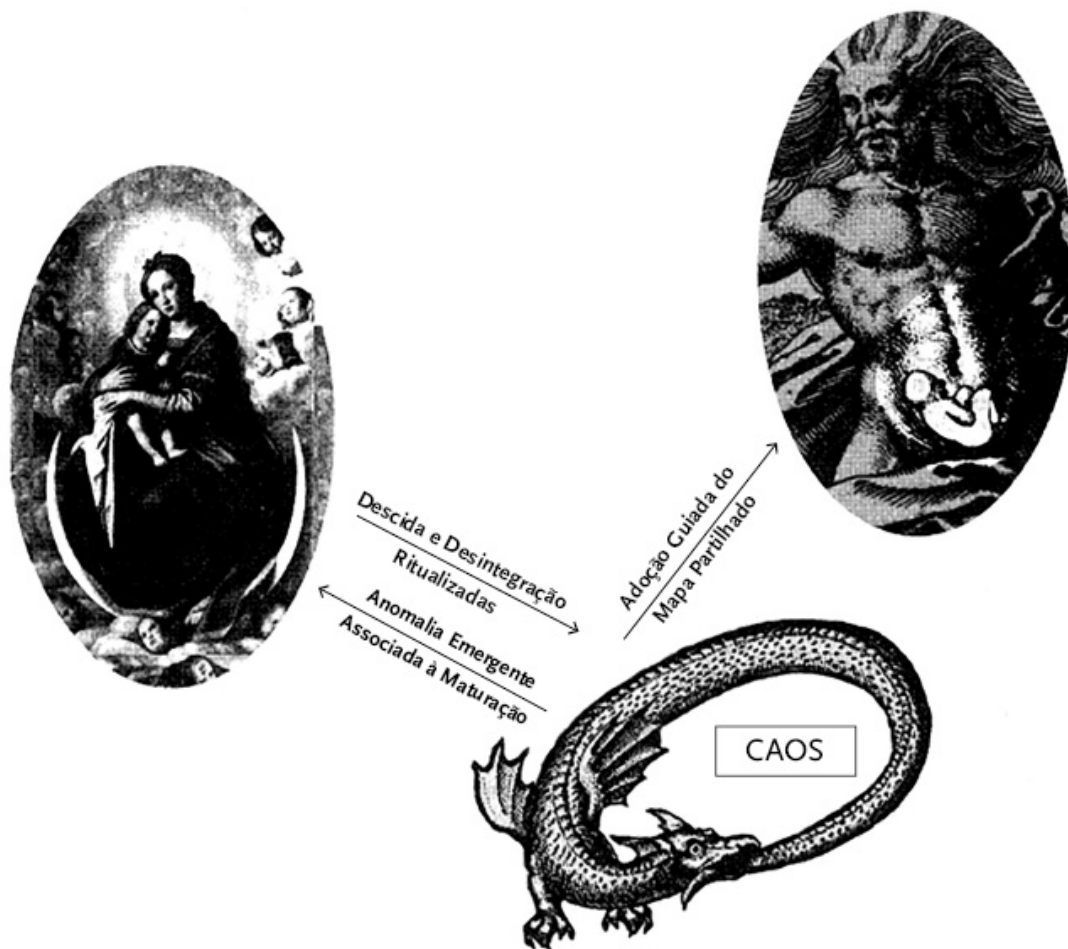


FIGURA 46: A “Morte” e “Renascimento” do Iniciado Adolescente

O ritual comparativamente mais abstrato do batismo assenta sob princípios similares. O batismo é a representação dramática ou episódica do ato ou ritual de iniciação – ou, pelo menos, encontra-se a meio entre as formas de iniciação inteiramente “inconscientes” ou processuais e os seus equivalentes simbólicos semanticamente abstratos. O batismo é nascimento espiritual (renascimento), por oposição ao nascimento da carne. A pia da igreja, que contém a água batismal, é um análogo simbólico do útero³⁶⁸ (o *uterus ecclesiastes*), que é o sítio “original” que transforma caos pré-cosmogónico em matéria incorporada de espírito (em personalidade). Quando o iniciado é mergulhado na água batismal (agora apenas salpicado), é simbolicamente reduzido, de estabilidade insuficiente ao caos; é afogado como um ser profano e depois ressurreto; é reunido (incestuosamente, em termos míticos) com a Grande Mãe, e depois renasce formalmente na comunidade do espírito³⁶⁹. Tais reduções abstratas

à “morte” e reconstruções simbólicas constituem ritualização e representação dos procedimentos interminavelmente necessários para a revitalização da personalidade individual e do grupo social. Eliade afirma:

A maioria dos calvários iniciáticos implicam mais ou menos claramente uma morte ritual, seguida de ressurreição ou renascimento. O momento central de qualquer iniciação é representado pela cerimônia que simboliza a morte do noviço e o seu regresso à companhia dos vivos. Mas regressa à vida como um novo homem, assumindo outra forma de ser. A morte iniciática significa o fim simultâneo da infância, da ignorância e da condição profana [...]

Todos os ritos de renascimento ou ressurreição e os símbolos que estes implicam indicam que o noviço alcançou outro modo de existência, inacessível àqueles que não tenham passado pelos calvários iniciáticos, que não tenham provado a morte. Devemos atentar a esta característica da mentalidade arcaica: a crença de que um estado não pode ser mudado sem ser primeiro aniquilado – no exemplo presente, sem que a criança morra para a infância. É impossível exagerar a importância desta obsessão por começos, que, em suma, é a obsessão pelo começo absoluto, a cosmogonia. Para que uma coisa seja benfeita, tem de ser feita tal como da primeira vez. Mas, da primeira vez, a coisa – esta classe de objetos, este animal, este comportamento particular – não existia; quando, no início, este objeto, este animal, esta instituição ganhou existência, era como se, pelo poder dos Deuses, surgisse do não-ser.

A morte iniciática é indispensável para o começo da vida espiritual. A sua função deve ser compreendida em relação àquilo que prepara: nascimento para um modo de ser superior [...]. A morte iniciática é muitas vezes simbolizada, por exemplo, pela escuridão, por uma noite cósmica, pelo ventre telúrico, pela cabana, pela barriga de um monstro. Todas estas imagens expressam regressão a um estado pré-formal, a um modo de ser latente (complementar ao Caos pré-cosmogónico), em vez de aniquilação total (no sentido em que, por exemplo, um membro das sociedades modernas concebe a morte). Estas imagens e

símbolos de morte ritual encontram-se inextricavelmente ligadas à germinação, à embriologia; já indicam uma nova vida, em rota para preparação [...]

Para o pensamento arcaico, então, o homem é feito – não se faz a si mesmo só por si. São os antigos iniciados, os mestres espirituais, que o fazem. Porém, estes mestres aplicam o que lhes foi revelado no início do Tempo por Seres Sobrenaturais. Eles são somente representantes desses Seres; na verdade, em muitos casos, encarnam-nos. Isto é o mesmo que dizer que, para se tornar homem, é necessário assemelhar-se a um modelo mítico.^{[370](#)}

Os grupos são indivíduos, uniformes na sua aceitação de um padrão comportamental e de um esquema de valores coletivos historicamente determinados. A internalização deste padrão e a sua descrição (os mitos – e filosofias, em culturas mais abstratas – que o acompanham) produzem simultaneamente a capacidade de agir em determinado ambiente (social), de prever os resultados de certa ação e de determinar o sentido de acontecimentos gerais (*sentido* inextricavelmente associado com o resultado comportamental). Tal internalização culmina na ereção de estruturas processuais declaráveis implícitas e explícitas de “personalidade” que são de natureza mais ou menos isomórfica, que simultaneamente constituem hábito e conhecimento moral. O hábito é uma forma de ser, uma estratégia geral para a “redenção” nas esferas “natural” e “cultural”, moldada pelo intercâmbio social de informação carregada de afeto, dominada ao ponto de automatismo “inconsciente”. O conhecimento moral é representação fixa do (até então) “desconhecido”; é geração de capacidade de prever o comportamento de objetos, de outras pessoas e do próprio. A soma total de representação exata do mundo comportamentalmente associada como fórum para ação constitui a estrutura que reduz o sentido múltiplo do pleno experiencial a um domínio restrito e, assim, possível de gerir. O sentido múltiplo é ansiedade, no primeiro contacto (ou sob condições de exposição descontroladas, assoberbantes ou involuntárias) – ansiedade que, doutra forma, seria gerada em reação a tudo. A interferência com a iniciação adolescente catalisada pela encarnação de grupo é, pois, perturbação ou incapacidade

de (re)gerar a estrutura que proporciona alívio à ansiedade existencial insuportável.

Uma sociedade “funciona” na medida em que proporciona aos seus membros a capacidade de prever e controlar os acontecimentos no seu campo experiencial – na medida em que oferece uma barreira, uma proteção contra o desconhecido ou inesperado. A cultura proporciona um modelo ritual para emulação comportamental e heurística para desejo e previsão – procedimentos ativos para comportamento nos mundos social e não-social, mais a descrição de procedimentos nos mundos social e não-social, incluindo procedimentos comportamentais. A incorporação da cultura implica, portanto, adaptação fixa ao desconhecido; implica, simultaneamente, inibição de medo induzido pela novidade, regulação de comportamento interpessoal e provisão de um modo de ser redentor. O grupo é a estrutura histórica que a humanidade erigiu entre o indivíduo e o terrível desconhecido. A representação intrapsíquica da cultura – estabelecimento de identidade de grupo – protege os indivíduos do medo avassalador da sua própria experiência; de contacto com o sentido *a priori* de coisas e situações. Esta é a intercessão do Grande Pai mítico contra o mundo terrível da Grande Mãe. A intercessão é provisão de um esquema específico de objetivos, permitindo a transformação dos caprichos da experiência individual em acontecimentos positivos, num contexto social, na presença da proteção contra o desconhecido insuportável.

Esta estrutura cultural historicamente determinada é construída a partir de respostas corajosamente geradas e criativamente integradas a situações que tipicamente surgem no decurso da experiência humana, dispostas em termos da sua importância relativa, simultaneamente organizadas para minimizar conflito intrapsíquico motivacional e interpessoal externo e para permitir uma adaptação continuada. Esta estrutura (primariamente não-verbal) de pressupostos, expectativas e comportamentos é socialmente transmitida e muito estável, na maioria das circunstâncias. Tem visto e feito de tudo, por assim dizer, e não é facilmente minada. Na maioria das situações, governa eficientemente a interação social, a expectativa geral e a organização de comportamento direcionado para objetivos. Na sua forma implícita, imitativa, dramática e narrativa, é excecionalmente duradoura e altamente resistente a revolução social ingénu³⁷¹. Contudo, tal estabilidade só é vantajosa em tempos estáveis. Sob circunstâncias

excepcionais – quando o ambiente muda rapidamente, por motivos independentes ou dependentes de ação humana – a “personalidade” histórica tem de ser alterada ou até qualitativamente reconfigurada para permitir que uma adaptação tenha igualmente lugar. Este procedimento de reorganização predica-se necessariamente na perturbação (morte) da velha ordem. A dissolução da velha ordem significa (potencial) regresso do sentido determinado de objetos experienciais ao seu estado de caos pré-classificado – simultaneamente insuportavelmente ameaçador e, em segundo plano, infinitamente promissor. A apreensão da inevitabilidade de tal dissolução, por mais vaga que seja, constitui uma barreira potente ao procedimento de readaptação criativa.

A estrutura histórica “protege-se” e à sua estrutura de duas formas relacionadas. Em primeiro lugar, inibe comportamentos intrinsecamente recompensadores, mas “antissociais” (os que poderiam perturbar a estabilidade da cultura de grupo), associando-os a castigo certo (ou, pelo menos, à sua ameaça). Este castigo pode incluir uma aplicação concreta de penalizações indesejáveis, ou, mais “subtilmente”, a retirada do “direito de servir como representante reconhecido da estrutura social”. Isto significa, no último caso, perda individual forçada da identificação com (imitação de, internalização de) a referida estrutura social (pelo menos para os que já haviam sido socializados) e indução de culpa ou ansiedade avassaladoras, como consequência de perda de objetivo, dissolução de valores e subsequente reexposição à novidade da experiência descontextualizada. É o potencial para tal estado afetivamente insuportável que constitui o poder da proscrição – que pode ser “conscientemente” usada por punir malfeitores – ou que pode ser vivenciado como um estado autoinduzido, por indivíduos suficientemente negligentes, arrogantes ou ignorantes para “matarem” o que os sustenta³⁷².

A estrutura histórica culturalmente determinada protege e mantém-se, em segundo lugar, promovendo ativamente a participação individual em estratégias comportamentais que satisfazem a procura individual e que, em simultâneo, aumentam a estabilidade do grupo. O caminho socialmente construído de uma *profissão*, por exemplo, dá ao indivíduo que encarna essa profissão a oportunidade de atividade significativa de uma forma que apoie ou, pelo menos, não mine a estabilidade da estrutura historicamente determinada que regula a função do seu sistema de reação a ameaças. A

adoção de uma “personalidade profissional” socialmente sancionada proporciona assim ao indivíduo iniciado e identificado a oportunidade aprovada pelos pares de prazer intrínseco derivado de objetivos e relativa liberdade de castigo, vergonha e culpa. A competição potencialmente perturbadora entre formas de ser socialmente consagradas, num determinado grupo social, também é submetida a minimização cultural. Cada uma das muitas profissões cuja união constitui uma sociedade complexa operacional é a consequência das atividades heroicas passadas que estabeleceram a profissão, modificadas pelas atividades igualmente heroicas que permitiram a sua manutenção e “atualização” (na presença de outras atividades concorrentes e de exigência “ambiental” em mutação). “Advogado” e “médico”, por exemplo, são duas ideologias incorporadas, incluídas em esquemas narrativos mais complexos e abrangentes, cujos domínios de atividade, conhecimento e competência foram delimitados, um contra o outro, até ambos poderem ocupar o mesmo “território” sem emergência de conflito destrutivo e contraproducente. Esta é “organização dos reis mortos”, por assim dizer, sob o domínio do “herói”: tanto médicos como advogados estão sujeitos a “princípios (legais) de ordem superior” que lhes regem o comportamento, de forma a que um grupo possa tolerar – pelo menos dentro dos limites do razoável – a presença do outro.

O sistema patriarcal devidamente estruturado preenche as necessidades do presente, ao mesmo tempo que “toma em linha de conta” as do futuro; em simultâneo, equilibra as exigências do próprio com as do outro. A adequação da “solução cultural” é julgada pela reação individual afetiva. Esta base de verificação em afeto universalmente constante, combinada com as restrições adicionais de estabilidade e adaptabilidade, significa construção inevitável de grupos humanos e sistemas humanos morais com características e procedimentos de geração centralmente identificáveis. A construção de um grupo bem-sucedido, que é a mais difícil das façanhas, implica o estabelecimento de uma sociedade composta por indivíduos que agem no seu próprio interesse (pelo menos o suficiente para tornar a sua vida suportável) e que, ao fazê-lo, simultaneamente mantêm e fazem avançar a sua cultura. A “exigência de satisfazer, proteger e adaptar, individual e socialmente” – e de o fazer ao longo de períodos vastos e variáveis – coloca severas restrições intrínsecas à forma como as sociedades humanas bem-sucedidas podem operar. Poderá dizer-se que

tais constrações proporcionam limites universais à moralidade humana aceitável. A natureza do que constitui essa aceitabilidade fomenta conflito direto ou debate, quanto aos pormenores, mas a imagem geral é necessariamente clara. A imagem é apresentada e representada em ritual, mitologia e narrativa, que retratam eternamente temas intrinsecamente significativos, os quais se representam de uma forma eternamente fascinante. Nietzsche afirma:

Os conceitos filosóficos individuais não são algo volúvel ou de evolução autónoma, antes crescem em ligação e relação uns com os outros; que, por mais súbita e arbitrariamente que pareçam aparecer na história do pensamento, pertencem, não obstante, tanto a um sistema como todos os membros da fauna de um continente, é traído no fim também pelo facto de que os filósofos mais diversos continuam a recair num esquema fundamental definido de filosofias possíveis. Sob um feitiço invisível, tornam sempre a revolver na mesma órbita; por mais independentes que se sintam uns dos outros, com as suas vontades críticas ou sistemáticas, algo neles os leva, os impele a uma determinada ordem, um após o outro – ao intelecto, à estrutura sistemática inata e à relação dos seus conceitos. O seu pensamento, na verdade, é bem menos uma descoberta do que um reconhecimento, uma recordação, um regresso a uma casa remota, primordial e inclusiva da alma, a partir da qual esses conceitos surgiram originalmente: filosofar é, nesta medida, uma espécie de atavismo da mais elevada ordem. [373](#)

A adoção de uma forma particular de ser permite, concomitantemente, a determinação do sentido de objetos e a moralidade de comportamentos. Os objetos obtêm significado segundo a sua utilidade percebida – em relação à sua capacidade de ampliar o movimento para longe do presente insuportável, rumo ao futuro ideal; de igual forma, o comportamento moral é visto como comportamento ampliador e o comportamento imoral como impeditivo ou destruidor de tal movimento. É claro que a identificação do que constitui a base para o estabelecimento da natureza da moralidade ou o valor comparativo de objetos não é uma questão simples. Na verdade, tal julgamento constitui a exigência central constante da adaptação. Não é possível apresentar uma solução ou resposta fixa a

este problema – a esta questão, “a natureza do ideal mais elevado” ou “a natureza do bem mais elevado” – porque o ambiente que o coloca, por assim dizer, muda constantemente, à medida que o tempo progride (essa mudança constitui, na verdade, a progressão do tempo). O facto constante da mudança eterna não elimina a utilidade de todas as respostas “morais”, contudo, já que tais questões têm de ser formuladas, antes de que qualquer ação ou interpretação possa ter lugar. O tempo limita-se a reduzir a absurdo eterno a proposta de estrutura fixa como solução – estrutura fixa, isto é, por oposição a *procedimento* (neste caso, o procedimento comunicativo, criativo e padronizado de se gerar estrutura adaptativa).

O conflito, nos planos individual e social, constitui disputa acerca do valor comparativo de experiências, objetos e comportamentos. A presunção não-declarativa “a”, sobre a qual o comportamento “a” se predica (hipoteticamente) torna-se subjugada à preunção “b”, “b” a “c” e por aí em diante, de acordo com algum esquema implícito ou noção de valor derradeiro que se manifesta primeiro em comportamento e em conflito comportamental, muito antes de poder ser episódica ou semanticamente representado. Poderá dizer-se que a emergência de um esquema de valor derradeiro é uma consequência inevitável da evolução social e exploradora do homem. A estrutura cultural, intrapsicamente encarnada, origina-se em ação criativa, imitação de tal ação, integração de ação e ação imitada – constitui ação adaptativa e representação de um padrão integrado de ação. Os procedimentos podem ser mapeados em memória episódica e reduzidos a essência abstrata pelo sistema semântico. Este procedimento resulta na construção de uma história, ou narrativa. Qualquer narrativa contém, implícito, um conjunto de pressupostos morais. A representação deste código moral (primariamente social) sob a forma de memória episódica constitui a base do mito; proporciona a base e o material para o eventual desenvolvimento linguisticamente mediado de dogma religioso ou moralidade codificada. As vantagens de tal codificação são as vantagens garantidas pela abstração em si mesma – facilidade de comunicação, facilitação de transformação – e declaração formal de princípios (historicamente consagrados) úteis para a mediação de disputa emergente centrada em valores. As desvantagens – mais subtis, e mais facilmente irreconhecíveis – incluem a conclusão prematura de

esforços criativos e a confiança dogmática na sabedoria do passado (morto).

Os seres humanos, sendo animais sociais, agem “como se” motivados por um sistema (limitado) de virtudes morais mais ou menos internamente consistentes e integradas, mesmo na ausência da representação explícita (declarativa) deste sistema. A natureza destas virtudes, incorporada em comportamento, na sua origem, tornou-se cada vez mais consciente (mais representada em pensamento declarativo e recordação) ao longo da evolução cognitiva humana socialmente mediada. Não obstante, é muito difícil determinar e declarar explicitamente em que é que consiste o comportamento virtuoso; descrever, com precisão, como é que as pessoas deveriam agir (e agem) – identificar esses fins para os quais o comportamento deveria ser devotado, e apresentar justificação explícita e rigorosa para tais alegações. Uma cultura é, em larga medida, um código moral partilhado, e desvios a esse código costumam ser facilmente identificados, pelo menos *post-hoc*. Continua a suceder, porém, que a descrição do domínio da moralidade tende a exceder a capacidade do pensamento declarativo, e que a natureza de muito do que pensamos como comportamento moral continua, portanto, incrustado no procedimento inconsciente. Em consequência, é fácil ficarmos confusos acerca da natureza da moralidade e retirarmos conclusões “fixas” inapropriadas, intempestivas e perigosas.

O conservador venera a sua cultura, apropriadamente, como a criação daquilo que merece lealdade, recordação e respeito primários. Esta criação é a solução concreta ao problema da adaptação: “que comportamento assumir?” (e como pode isso ser representado e comunicado?). É muito fácil, por conseguinte, errar na atribuição de valor e venerar a própria solução específica, em vez da fonte dessa solução. Daí a injunção bíblica:

Não haverá para ti outros deuses na minha presença.

Não farás para ti imagem esculpida nem representação alguma do que está em cima, nos céus, do que está em baixo, na terra, e do que está debaixo da terra, nas águas.

Não te prostrarás diante dessas coisas e não as servirás, porque Eu, o Senhor, teu Deus, sou um Deus zeloso, que castigo o pecado dos pais nos filhos até à terceira e à quarta geração, para aqueles que me odeiam. (Êxodo 20:3-5)

Esta injunção “arbitrária” existe em grande parte porque atenção muito menos explícita é prestada (*pode* ser prestada, nas fases iniciais da representação abstrata) ao *metaproblema* da adaptação, que é mais fundamental, mas mais abstrato e difícil: “como é (ou foi) determinado o comportamento a assumir?” ou “qual é a natureza do procedimento comportamental que leva ao estabelecimento e hierarquização de formas válidas de comportamento a assumir? (que leva a uma adaptação bem-sucedida, assim?)” e “como pode isso ser representado e comunicado?” A resposta à questão “o que constitui o valor mais elevado” ou “qual o bem mais elevado” é, de facto, a solução *para o metaproblema*, não o problema, embora soluções para este último tenham sido e sejam atualmente confundidas com solução para o primeiro – para constante (não raro fatal) detrimento dos que tentam debruçar-se sobre o primeiro.

A natureza precisa do que constitui moralidade ainda escapa à exposição declarativa. A estrutura moral, codificada em comportamento, é demasiado complexa para ser completamente formulada de forma consciente. Não obstante, essa estrutura continua a ser um sistema integrado (essencialmente, uma personalidade historicamente determinada e a representação da mesma), um produto de esforços determinados (processuais e declarativos) devotados à adaptação integrada e não meramente uma compilação de rituais e crenças que de outra forma seriam incompreensíveis. A cultura é uma estrutura voltada para a obtenção de certos fins (afetivamente baseados), no presente imediato e a longo prazo. Como tal, determinada estrutura cultural deve necessariamente corresponder a vários requisitos rigorosos e severamente constringidos: (1) deve-se manter a si mesma (na medida em que promove atividades que lhe permitem reter a sua forma central); (2) deve ser suficientemente flexível para permitir uma adaptação constante a circunstâncias ambientais constantemente em mudança; e (3) deve adquirir a lealdade dos indivíduos que a compõem.

O primeiro requisito é tão fundamental, mesmo a curto prazo, que parece autoevidente. Uma cultura deve promover atividades que permitam a sua própria manutenção, caso contrário devorar-se-á a si mesma. O segundo requisito – flexibilidade – é mais difícil de concretizar, sobretudo em combinação com o primeiro (da automanutenção). Uma cultura deve promover atividade que a suporte, mas, também, permitir suficiente

inovação para que alterações essencialmente imprevisíveis em circunstâncias “ambientais” possam ser acolhidas com as mudanças adequadas da atividade comportamental. Culturas que tentam manter-se mediante promoção ou aderência absoluta a princípios tradicionais tendem a falhar rapidamente no segundo requisito e a entrar precipitadamente em colapso. As culturas que permitem mudança sem restrições, todavia, tendem a falhar no primeiro e a entrar igualmente depressa em colapso. O terceiro requisito (lealdade da população) poderá ser considerado um pré-requisito para os primeiros dois. Uma cultura que dura tem de ser suportada (voluntariamente) por aqueles que a compõem. Isto significa, em última análise, que o seu modo de operação tem de permanecer verificado pela soma total de afeto individual; significa que aqueles que constituem o grupo têm de permanecer satisfeitos com a sua operação – tem de derivar suficiente recompensa, proteção de castigo, provisão de esperança e alívio de ameaça para tornar suportáveis as exigências da manutenção do grupo. Por fim, a solução do grupo deve *parecer* ideal – em comparação com alguma ou todas as alternativas concretas ou imagináveis. A atração cativante de ideologias utópicas simplistas, mesmo no “cético” século xx, é prova da pesada dificuldade deste último requisito.

Em circunstâncias menos do que ideais, o problema da “proteção para o indivíduo em desenvolvimento” e da “manutenção da estrutura social uniforme e protetora” soluciona-se através do sacrifício permanente da diversidade individual à estabilidade e identidade do grupo. Esta solução bane efetivamente o medo, a curto prazo, mas também elimina potencial necessário e a capacidade de transformação “adaptativa”. A solução menos do que ideal para o problema do perigo autoritário ou totalitário, por sua vez, é o denegrir do papel da sociedade, a atribuição do mal aos seus efeitos e a degeneração de competências e aprendizagens tradicionais. Este é o sacrifício do Terrível Pai, sem reconhecimento da necessidade da sua ressuscitação – e é, por conseguinte, um convite à intrusão do caos. A solução para o problema da necessidade de identificação de grupo encontra-se, por oposição, na filosofia do aprendizado: cada indivíduo deve subjugar-se voluntariamente a um mestre – um “rei sábio” – cujo objetivo não é tanto a manutenção e

proteção da sua própria identidade e estatuto, como a construção de um indivíduo (um “filho”) capaz de transcender as restrições do grupo.

O “rei sábio” ideal a quem a subordinação poderá ser vista como necessária deve assim ser ou um indivíduo cuja “identidade” se encontra enquadrada numa hierarquia cujo território mais exterior é ocupado pelo herói da exploração, ou um grupo acerca do qual poderá dizer-se o mesmo. Assim, o “grupo” ou mestre ideal poderá ser conceptualizado, mais uma vez, como Osíris (as tradições do passado) aninhado em Hórus/Rá (o procedimento que originalmente criou essas tradições, e que presentemente as atualiza). Isto significa que o “metaproblema” da adaptação – *“qual é a natureza do procedimento comportamental que leva ao estabelecimento e à hierarquização de formas válidas de comportamento a assumir? (que leva a adaptação bem-sucedida, assim?)”* – foi resolvido por grupos que asseguram que as suas tradições, admiradas e imitadas, apesar disso estão subordinadas à autoridade final do herói criativo. Assim, o “bem mais elevado” torna-se “imitação (veneração) do procedimento representado pelo herói”, o qual, como os Sumérios afirmavam, restaura todos os “deuses arruinados, como se fossem sua própria criação”³⁷⁴.

A moralidade humana é atividade de exploração (e permissão para tal), efetuada num contexto social suficientemente estável, operando com limitações rigorosas, incorporada em ação, secundariamente representada, comunicada e abstratamente elaborada em memória episódica e semântica. Tal moralidade – ato e pensamento – tem uma estrutura não-arbitrária e especificamente direcionada para objetivos. Predica-se na conceptualização do bem mais superior (que, na sua forma mais elevada, é organização social estável que permite manifestação do procedimento de adaptação criativa), imaginado em comparação com o presente representado. Tal atividade conceptual permite a determinação de comportamento aceitável e constrição colocada no sentido de objetos (considerados, sempre, em termos da sua utilidade funcional como ferramentas, de certa forma, para a obtenção de um fim desejado).

O estado patológico leva a imitação do “corpo das leis” a um extremo, e tenta governar todos os pormenores da vida individual. Esta “imitação total” reduz a flexibilidade comportamental do estado e torna a sociedade cada vez mais vulnerável à devastação através de transformação ambiental

(através do influxo de “mudança caótica”). Assim o estado sofre, por falta da “água da vida”, até subitamente se ver inundado e levado pela corrente. O estado saudável, pelo contrário, compele a imitação mais sob a forma de afiliação voluntária (até ao estabelecimento de competência e disciplina individuais). Na sequência do “aprendizado” bem-sucedido, o indivíduo tem competência para servir como seu próprio mestre – para servir como encarnação autónoma do herói. Isto significa que a capacidade do indivíduo para a “imitação cultural” – isto é, a sua capacidade para subserviência à ordem tradicional – se tornou subordinada à sua capacidade de funcionar como o procedimento que medeia entre a ordem e o caos. Cada indivíduo “devidamente socializado” passa então a servir como Hórus (o rei-sol, o filho do Grande Pai), depois de adquirir meticulosamente a sabedoria de Osíris.

A adoção de identidade de grupo – o aprendizado do adolescente – disciplina o indivíduo e traz previsibilidade necessária às suas ações no seio do grupo social. A identidade de grupo, porém, é uma construção do passado, criada para lidar com acontecimentos característicos do passado. Embora seja razoável ver tal identidade como um estágio necessário do desenvolvimento, é patológico vê-lo como o ponto final do desenvolvimento humano. Em grande parte, o presente consiste em novos problemas, e a confiança na sabedoria dos mortos, por mais heroicos que tenham sido, acaba por comprometer a integridade dos vivos. O aprendiz bem treinado, contudo, tem as competências dos mortos e a inteligência dinâmica dos vivos. Isto significa que pode beneficiar do contacto inevitável com a anomalia (e até acolhê-la), nas suas muitas formas. O nível mais elevado da moralidade rege, pois, o comportamento nesses espaços que a tradição *não* rege. O herói da exploração está à vontade em território inexplorado – é amigo do desconhecido, ouvido atento à ideia nova, e revolucionário social cauteloso e disciplinado.

³⁵⁹ Jung, C. G. (1968b), p. 86.

³⁶⁰ Morley, J. (1923), p. 127.

³⁶¹ Nietzsche, F. (1966), pp. 100-102. Edição portuguesa: *Para Além do Bem e do Mal* pp. 113-5 (tradução de Carlos Morujão)

³⁶² Field, T. M., Schanberg, S. M., Scafidi, F., Bauer, C. R., Vega-Lahr, N., Garcia, R., Nystrom, J., & Kuhn, C. M. (1986).

³⁶³ Polan, H. J. & Ward, M. J. (1994); Berkowitz, C. D. & Senter, S. A. (1987); também nota de fim 286 do Capítulo 2.

³⁶⁴ Hyde, J. S. (1984); Saner, H. & Ellickson, P. (1996).

³⁶⁵ Ver Eliade, M. (1965).

³⁶⁶ Isto é algo similar ao *animus* de Jung. Ver Jung, C. G. (1968a).

³⁶⁷ Eliade, M. (1965).

³⁶⁸ Ver Neumann, E. (1955), p. 61.

³⁶⁹ *Ibid.*, particularmente o Capítulo 15.

³⁷⁰ Eliade, M. (1965), pp. xii-xiv.

³⁷¹ Há evidências, por exemplo, de que as culturas dinásticas do Antigo Egito existiram de forma praticamente inalterada durante períodos que poderão ter chegado aos 1500 anos (depois da Quinta Dinastia, 2500-2300 a. C.). Eliade, M. (1978b), p. 86.

³⁷² Este é o tema mítico de *Crime e Castigo* de Dostoiévski (1993).

Raskolnikov, o protagonista socialista “revolucionário”, coloca-se acima de Deus (de certa forma como o super-homem de Nietzsche) e resolve cometer um crime (assassinio) elaborada e cuidadosamente justificado, recorrendo a racionalidade desmitificada. O crime é um êxito, mas Raskolnikov é incapaz de suportar o seu fardo e confessa, como consequência de compulsão intrapsíquica (na ausência de necessidade objetiva). É assim capaz de recuperar a sua identidade (protetora) com a comunidade comum.

O tema foi revisitado, recentemente, por Woody Allen, um grande admirador de literatura russa, no seu filme *Crimes e Escapadelas* (1989). O protagonista de Allen, um médico respeitado, assassina a amante para a impedir de perturbar a (falsa) segurança da sua família. Ao contrário de Raskolnikov, contudo, o bom médico não sofre qualquer trauma psíquico de longo prazo e tudo “volta ao normal” no espaço de um ano. O filme, plácido à superfície, é mais horripilante que o livro torturado de Dostoiévski. Neste, a ordem moral (predicada no respeito pelo valor intrínseco do indivíduo) impõe-se, contra a racionalidade pretensiosa. No filme, a ausência de sentido racional prevalece em absoluto – embora se mantenha tenuemente velada por cordialidade e fingimento urbanos.

³⁷³ Nietzsche, F. (1968a), p. 217.

³⁷⁴ Tábua 6:152-153; Heidel, A. (1965), p. 53. Ver nota 232 do Capítulo 2.

O APARECIMENTO DE ANOMALIA

Desafio ao Mapa Partilhado

Teorias morais partilham necessariamente características comuns com outras teorias. Uma das características partilhadas mais fundamentais, em geral, é a sua confiança em pressupostos “extrateóricos”. Os pressupostos “extrateóricos” parecem tomar forma implícita em imagem e, mais fundamentalmente, em ação. Comportamentos morais e esquemas de avaliação surgem como consequência de interação comportamental executada no mundo social: cada indivíduo, motivado a regular as suas emoções através da ação, modifica o comportamento de outros, operando no mesmo ambiente. A consequência desta modificação mútua, a operar ao longo do tempo, é a emergência de um padrão estável de comportamento, “criado” para corresponder a necessidades individuais e sociais, simultaneamente. A seu tempo, este padrão comportamental fica codificado na imagem, anunciado em narrativa, e explicitamente representado em palavras. No indivíduo integrado – ou o estado integrado –, a ação, a imaginação e o pensamento verbal explícito são isomórficos: crenças explícitas e mediadas por imagem e comportamentos concretos formam uma unidade coerente. Teorias verbais de moralidade (regras explícitas) correspondem a imagens tradicionais de comportamento moral, e a ação executada mantém-se de acordo com ambos. Esta moralidade integrada empresta previsibilidade ao comportamento, constitui a base para o estado estável, e ajuda a garantir que a emoção permanece sob controlo.

A emergência de anomalia constitui uma ameaça à integridade da tradição moral que governa comportamento e avaliação. Coisas ou situações estranhas podem apresentar um desafio à estrutura de determinado sistema de ação e crenças relacionadas; podem colocar o mesmo desafio a níveis de organização comparativamente restritos (“normais”) ou abrangentes (“revolucionários”). Uma seca prolongada, por exemplo, destrutiva ao nível social – ou a ocorrência de uma doença ou incapacidade grave, destrutiva ao nível pessoal – pode obrigar à reconstrução do

comportamento e à reanálise das crenças que acompanham, seguem ou subjazem a esse comportamento. O aparecimento de um desconhecido – ou, mais comumente, de um grupo de desconhecidos – pode produzir um efeito similar. O desconhecido apresenta e mantém crenças diferentes, usando implementos e conceitos diferentes. A mera existência dessas crenças, ações e ferramentas anômalas – geralmente consequência de procedimentos prolongados de evolução social, complexos e poderosos –, poderá ser suficiente para transformar por completo ou até mesmo destruir a cultura que com eles se depara, sem estar preparada. As culturas também podem ser perturbadas internamente, como consequência da “ideia estranha” – ou, similarmente, pelas ações do revolucionário.

A capacidade de abstrair, de codificar moralidade em imagem e palavra, facilitou a comunicação, a compreensão e o desenvolvimento de comportamento e de interação comportamental. No entanto, a capacidade de abstração também minou a estabilidade da tradição moral. Depois de um procedimento ser encapsulado em imagem – e, particularmente, em palavra – torna-se mais fácil modificar, “experimentalmente”, mas também mais fácil criticar e descartar. Esta capacidade de modificação fácil é muito perigosa, na medida em que as regras morais explícitas e declaráveis que caracterizam determinada cultura tendem a existir por motivos ainda implícitos e fundamentais. A capacidade de abstração, que facilitou a comunicação de ideias muito complexas e apenas parcialmente compreendidas, é, portanto, também a capacidade de minar a própria estrutura que empresta previsibilidade à ação e que constringe o sentido *a priori* das coisas e situações. A nossa capacidade de abstração é capaz de nos perturbar a identidade social “inconsciente” – ou seja, imagística e procedimental –, alterando-nos a estabilidade emocional e minando-nos a integridade (ou seja, o isomorfismo entre as nossas ações, ideias e teorias ou códigos morais). Tal perturbação deixa-nos vulneráveis à posseção por ideologias simplistas e suscetíveis a cinismo, desespero existencial e fraqueza frente à ameaça.

A capacidade humana em constante expansão de abstração – central para a “consciência” humana – permitiu que produzíssemos automodelos suficientemente complexos e extensos para levarem em conta os limites temporais da vida individual. Os mitos do “conhecimento do bem e do mal” e da “queda do paraíso” representam emergência desta capacidade representacional, sob a forma de “acontecimento histórico”. A consequência deste “acontecimento” – isto é, o desenvolvimento de “autoconsciência” – é capacidade para representar morte e para compreender que a possibilidade da morte faz “parte” do desconhecido. Esta “contaminação da anomalia com a possibilidade de morte” aumentou drasticamente o poder emocional e o significado motivacional do desconhecido, e levou à produção de complexos sistemas de ação e crença criados para levar essa terrível possibilidade em linha de conta.

Estes sistemas complexos de ação e crença são religiosos. São o meio tradicional de lidar com a sombra lançada sobre a vida pelo conhecimento da mortalidade. A nossa incapacidade de compreender as nossas tradições religiosas – e a nossa consequente denigração consciente das suas perspectivas – diminui drasticamente a utilidade do que têm para oferecer.

Somos suficientemente conscientes para desestabilizarmos as nossas crenças e os nossos padrões tradicionais de ação, mas não suficientemente conscientes para os compreendermos. Se as razões para a existência das nossas tradições se tornassem mais explícitas, contudo, talvez pudéssemos desenvolver maior integridade intrapsíquica e social. A capacidade de desenvolver tal compreensão talvez pudesse auxiliar a nossa capacidade de raciocinar para apoiar, em vez de destruir, os sistemas morais que nos disciplinam e protegem.

INTRODUÇÃO: A ESTRUTURA PARADIGMÁTICA DO CONHECIDO

O “conhecido” é uma estrutura hierárquica, composta por “muros dentro de muros”. O indivíduo encontra-se no meio de uma série de anéis concêntricos, compostos pelas “personalidades” integradas dos seus antepassados, aninhados (pelo menos

idealmente) na figura do herói explorador. A proteção dos muros internos – a sua existência e validade continuada – depende da integridade dos muros externos. Quanto mais “fora” estiver determinado muro, mais “implícita” a sua estrutura – isto é, mais estará encarnada em comportamento e imagem, em vez de explícita em palavra. Além disso, quanto mais “fora” estiver o muro, mais velha a “personalidade”, maior o leque da sua aplicabilidade e maior a magnitude da emoção que controla. Grupos – e indivíduos – podem partilhar alguns níveis do conhecido, mas não outros. As similaridades justificam “identidade de grupo partilhada”, na medida em que isso existe; as diferenças, a identificação do outro com as forças do caos.

Rituais criados para fortalecer a identidade de grupo mantêm o caos longe, mas ameaçam a identificação individual com o herói explorador – uma identidade da qual, em última instância, a manutenção do grupo depende. Para o bem do próprio grupo, portanto, o indivíduo não deve ser tornado subserviente ao grupo.

Os aspetos de coisas que são mais importantes para nós estão ocultos devido à sua simplicidade e familiaridade. (Somos incapazes de reparar em algo que está sempre diante dos nossos olhos.) As verdadeiras fundações da inquirição de um homem não lhe ocorrem de todo. A menos que esse facto lhe tenha ocorrido a dada altura. – E isto significa: não nos ocorre o que, uma vez visto, é mais notório e poderoso. [375](#)

Um sistema moral – um sistema de cultura – tem necessariamente características em comum com outros sistemas. Das características partilhadas entre sistemas, a mais fundamental foi identificada por Kurt Godel. O Teorema da Incompletude de Godel demonstrou que qualquer sistema de preposições lógico e consistente tem *necessariamente* de se predicar em pressupostos que não podem ser provados dentro dos confins desse sistema. O filósofo da ciência Thomas Kuhn, discutindo o progresso da ciência, descreveu sistemas similares carregados de presunções implícitas como *paradigmáticos*. Sistemas paradigmáticos explicitamente científicos, nos quais Kuhn se concentrou, preocupam-se com a previsão e controlo de acontecimentos cuja existência pode ser verificada, de uma determinada maneira formal, e oferecem “problemas e soluções modelo a

uma comunidade de praticantes”³⁷⁶. O pensamento pré-experimental – que, primariamente, significa pensamento moral [pensar acerca do sentido ou do significado de acontecimentos (objetos e comportamentos)] também parece necessariamente caracterizado por uma estrutura paradigmática.

Paradigma é uma ferramenta cognitiva complexa, cujo uso pressupõe a aceitação de um número limitado de axiomas (ou *definições do que constitui a realidade, para os propósitos de argumento e ação*), cujas interações produzem uma estrutura explicativa e preditiva internamente consistente. O pensamento paradigmático pode ser descrito como pensamento cujo domínio foi formalmente limitado; pensamento que age “como se” algumas questões tivessem obtido resposta definitiva. As “limitações do domínio” ou as “respostas às questões” compõem as declarações axiomáticas do paradigma, que são, segundo Kuhn, “explicitamente” formuladas – semanticamente representadas, de acordo com o argumento apresentado aqui – ou deixadas “implícitas” – incorporadas em fantasia (episódica) ou em comportamento incorporado. A validade dos axiomas tem de ser ou aceite com base na fé, ou (pelo menos) demonstrada usando uma abordagem externa ao paradigma em questão (o que equivale ao mesmo que a fé, de uma perspectiva do “interior do paradigma”).

De certa forma, um paradigma é como um jogo. Jogar é opcional, mas, uma vez iniciada, esta ocupação tem de se reger por regras (socialmente verificadas). Estas regras não podem ser questionadas, enquanto o jogo prossegue (ou, se o forem, *isso já é outro jogo*). As crianças que discutem como jogar futebol não estão a jogar futebol. Estão a entregar-se, em vez disso, a uma forma de filosofia). O pensamento paradigmático permite a compreensão de uma infinidade de “factos”, mediante a aplicação de um sistema finito de pressupostos – permite, na análise final, que o sujeito limitado formule um entendimento provisório suficiente do objeto experiencial ilimitado (incluindo o sujeito).

A cultura humana tem, por necessidade, uma estrutura paradigmática – devotada não à descrição objetiva do que é, mas à descrição da relevância afetiva cumulativa, ou do sentido, do que é. A capacidade de determinar a relevância motivacional de um objeto depende, por sua vez, da representação de um estado (hipoteticamente) ideal (concebido em

contraste com a conceptualização do presente) e da geração de uma sequência de ação com o objetivo de atingir esse ideal. São artigos de fé (declarados, não declarados e indeclaráveis) que subjazem a esta representação tripartida, e que mantêm todo o procedimento em operação. Estes “artigos de fé” são axiomas de moralidade, por assim dizer – alguns explícitos (declarativamente representados, em imagem e palavra), a maioria ainda implícita – que evoluíram ao longo da exploração e da organização social humanas, ao longo de centenas de milhares de anos. Nos seus estados puramente implícitos, tais axiomas são extremamente resistentes a alteração. Uma vez tornados (parcialmente) explícitos, contudo, os axiomas morais depressa se sujeitam a interminável debate cuidadoso e ponderado, ou casual e descuidado. Tal debate é útil para a continuação e extensão de adaptação, mas é também muito perigoso, já que a existência continuada de axiomas morais por desafiar restringe o significado de acontecimentos, que de outra forma seria insuportável, e mantém viva a possibilidade de ação sem restrições.

Uma estrutura paradigmática proporciona uma organização determinada de informação (ilimitada), segundo princípios limitados. O sistema de geometria euclidiana oferece um exemplo clássico. O indivíduo que deseja gerar um resultado desejado de comportamento, como consequência da aplicação de princípios euclidianos, tem necessariamente de aceitar certos axiomas “com base na fé”. Os axiomas são os seguintes:

- 1.** Uma linha reta pode ser sempre traçada entre dois pontos.
- 2.** Uma linha reta pode ser prolongada indefinidamente em ambas as direções.
- 3.** Um círculo pode ser traçado com qualquer centro e raio.
- 4.** Todos os ângulos retos são iguais.
- 5.** Se duas linhas são traçadas e cruzam uma terceira de tal forma que a soma dos ângulos internos de um lado é menor que os dois ângulos retos, as duas linhas acabarão por se encontrar.^{[377](#)}

É a interação de cada um destes cinco postulados iniciais – que são tudo o que tem necessariamente de ser recordado, ou compreendido, para que a geometria seja útil – que dá origem à estrutura euclidiana internamente consistente e lógica que todos conhecemos. O que constitui a verdade, a partir da perspectiva da estrutura, pode ser estabelecido em referência a estes postulados iniciais. No entanto, os próprios postulados têm de ser

aceites. A sua validade não pode ser demonstrada dentro dos confins do sistema. Podem ser “prováveis” a partir dos confins de outro sistema, contudo – embora a integridade desse sistema seja também ela necessariamente dependente de diferentes postulados, o que se prolonga a um nível indeterminado. A validade de determinada estrutura parece necessariamente predicada em pressupostos “inconscientes” – o pressuposto de que o espaço tem três dimensões, no caso da geometria euclidiana (um pressuposto que é claramente questionável).

Parece, em muitos casos, que as premissas de declarações semânticas explícitas assumem forma episódica ou imagística. Os postulados euclidianos, por exemplo, parecem basear-se em “factos observáveis” (imagens do “mundo de experiência”, interpretadas). Euclides baseou o seu sistema abstrato explícito (semântico) em “absolutos” observáveis. É possível demonstrar concretamente, por exemplo, que quaisquer dois pontos marcados na areia podem ser unidos por determinada linha. Uma ilustração repetida deste “facto” parece (aceitavelmente) convincente – tal como, similarmente, a demonstração (“empírica”) de que qualquer linha reta pode ser prolongada indefinidamente. Estes postulados (e os outros três) não podem ser provados dentro dos confins da própria geometria, mas parecerão verdadeiros, e serão aceites como tal, *como consequência de exemplo prático*. O que tudo isto significa é que a crença nas presunções euclidianas depende da aceitação de experiência prática como certeza suficiente. O euclidiano traça uma linha na areia, por assim dizer, e declara “as dúvidas ficam por aqui”.

Similarmente, parece que o que constitui verdade a partir da perspectiva episódica está predicado na aceitação da validade e suficiência de operações processuais específicas. Como uma coisa é representada em memória episódica, por exemplo – que é o que uma coisa é, na medida em que sabemos o que é – parece depender de como foi investigada e das “presunções” implícitas que orientam ou limitam as estratégias comportamentais que lhe são aplicadas no decurso de exploração criativa. Kuhn afirma:

Os cientistas podem concordar que um Newton, um Lavoisier, um Maxwell ou um Einstein tenha produzido uma solução aparentemente permanente para um grupo de problemas pendentes e, ainda assim discordar, por vezes sem terem noção

disso, quanto às características abstratas particulares que tornam essas soluções permanentes. Podem, isto é, concordar na sua *identificação* de um paradigma sem concordarem, ou sequer tentarem produzir, uma *interpretação* ou *racionalização* completa do mesmo. A falta de interpretação-padrão ou de uma redução concordada das regras não impedirá que um paradigma oriente a pesquisa. A ciência normal pode ser determinada, em parte, pela inspeção direta de paradigmas, um procedimento que muitas vezes é auxiliado pela formulação de regras e premissas, mas não depende delas. Na verdade, a existência de um paradigma nem sequer implica que exista qualquer conjunto de regras.

E continua, numa nota de rodapé:

Michael Polyani³⁷⁸ desenvolveu genialmente um tema muito similar, argumentando que muito do sucesso do cientista depende de “conhecimento tácito”, *i.e.*, de conhecimento que é adquirido através da prática e não pode ser explicitamente articulado.³⁷⁹

O euclidiano traça uma linha a unir dois pontos na areia e aceita, com base na fé, a suficiência dessa demonstração comportamental e a certeza evidente do seu resultado (em parte, por presentemente não poder ser imaginada uma conceptualização alternativa). A geometria euclidiana funcionava e foi considerada completa durante séculos porque permitia a previsão e o controlo de todos os fenómenos experienciáveis que surgiam em consequência de atividade humana, limitada, no seu domínio, pela capacidade comportamental do passado. Há duzentos anos, não sabíamos agir concretamente, ou pensar abstratamente, de uma forma que produzisse uma situação cuja natureza não pudesse ser descrita por Euclides. Já não é assim. Muitas geometrias alternativas e mais inclusivas foram geradas ao longo do século passado. Estes novos sistemas descrevem mais completamente a natureza da “realidade” – os fenómenos que emergem na consequência de comportamento vigente.

Todas as representações de objetos (ou situações, ou sequências comportamentais) são, claro está, condicionais, porque podem ser imprevisivelmente alteradas, ou até transformadas, por inteiro, como consequência de mais exploração (ou devido a alguma emergência

anómala). O modelo (inibidor de ansiedade, especificador de objetivos) do objeto da experiência, é, por conseguinte, inevitavelmente *contingente* – dependente, para a sua validade, da manutenção dessas condições (invisíveis) que se aplicaram e dos contextos (não identificados) que eram relevantes aquando da geração original da informação. O conhecimento é, pois, mutável – como Nietzsche observou:

Ainda há auto-observadores que acreditam que há “certezas imediatas”; por exemplo, “Eu penso”, ou, segundo a superstição de Schopenhauer, “eu farei”; como se o conhecimento aqui se apoderasse do seu objeto pura e nuamente como “a coisa em si mesma”, sem qualquer falsificação quer da parte do sujeito, quer da parte do objeto. Mas essa “certeza imediata”, bem como o “conhecimento absoluto” e a “coisa em si mesma”, envolvem uma *contradictio in adjecto*, repeti-lo-ei cem vezes; devíamos mesmo libertar-nos da sedução das palavras!

Que as pessoas julguem que o conhecimento significa conhecer as coisas integralmente; o filósofo deve dizer a si mesmo: Quando analiso o procedimento que é expressado na frase “Eu penso”, encontro toda uma série de asseverações que seriam difíceis, talvez impossíveis, de provar; por exemplo, que sou eu quem pensa, que deve necessariamente haver algo que pensa, que pensar é uma atividade e uma operação da parte de um ser que é concebido como uma causa, que há um “ego” e, finalmente, que já se encontra determinado o que há de ser designado como pensar – que eu *sei* o que é pensar. Pois, se não tivesse já concluído em mim mesmo o que é, por que padrão poderia determinar se o que acaba de acontecer não será talvez “querer” ou “sentir”? Em suma, a declaração “Eu penso” assume que comparo o meu estado no momento presente com outros estados de mim mesmo que conheço, para determinar o que é; devido a esta ligação retrospectiva com mais “conhecimento”, este não tem, de qualquer forma, qualquer certeza imediata para mim.

No lugar da “certeza imediata” na qual as pessoas poderão acreditar no caso em questão, o filósofo encontra assim uma série de questões metafísicas que lhe são apresentadas, procurando verdadeiramente questões do intelecto; a saber: “De

onde obtenho o conceito de pensar? Porque acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar de um ego, e até de um ego como causa e, finalmente, de um ego como causa de pensamento?” Quem quer que tente responder a estas questões metafísicas de uma vez através de um apelo a uma espécie de percepção *intuitiva*, como a pessoa que diz “Eu penso e sei que isto, pelo menos, é verdadeiro, concreto e certo”, irá deparar-se com um sorriso e dois pontos de interrogação de um filósofo dos nossos tempos. “Senhor”, dir-lhe-á talvez o filósofo para que compreenda, “é improvável que não esteja equivocado; mas porque há de insistir na verdade?”³⁸⁰

O “objeto” retém sempre algo capaz de transcender os “limites” da sua representação; é algo que inevitavelmente retém a sua essência misteriosa, a sua ligação com o desconhecido e o seu potencial para a inspiração de medo e esperança. O objeto “concreto” ou “transcendente”, por si mesmo, na medida em que tal coisa pode ser considerada, é a soma total das suas propriedades exploradas, *mais o que permanece inexplorado – o próprio desconhecido*.

A nossa compreensão de determinado fenómeno é sempre limitada pelos recursos temporais, económicos e tecnológicos que temos à nossa disposição. O conhecimento é necessariamente contingente, embora não seja menos “objetivo”, necessariamente, nem menos “conhecimento” por causa disso. As nossas representações de objetos (ou situações, ou sequências comportamentais) são atualmente aceites como válidas, *porque servem os seus propósitos como ferramentas*. Se pudermos manipular os nossos modelos em imaginação, aplicar as soluções assim geradas ao mundo “real” e produzir o resultado desejado, presumimos que a nossa compreensão é válida – e suficiente. Só quando fazemos algo e produzimos um resultado inesperado é que os nossos modelos são considerados insuficientes. Isto implica que as nossas representações atuais de determinado fenómeno se predicam na presunção (implícita) de que a exploração suficiente desse fenómeno teve lugar. “Exploração suficiente” é um juízo feito em consequência de uma sequência de ação que atingiu o seu fim desejado (“o que resulta” é “verdadeiro”). *Um procedimento é considerado suficiente quando atinge o seu fim desejado – quando corresponde ao seu objetivo*. A natureza desse objetivo,

arquetipicamente, é o estabelecimento de (ou o movimento rumo a) um estado paradisíaco caracterizado por alívio estável e dinâmico de sofrimento (insuportável), liberdade de ansiedade (paralisante), abundância de esperança e provisão abundante de recompensa primária – a terra pacífica de “leite e mel”, em linguagem mítica. Isto meramente para dizer que o conhecimento serve os objetivos da vida, em vez de existir por si só.

Algumas formas contingentes de conhecimento – comportamentos, digamos, e esquemas de valor – revelam valor duradouro, produzindo o resultado desejado num largo leque de contextos. Estas são “recordadas” – guardadas em ritual e mito – e transmitidas de geração em geração. Ao longo do tempo, tornam-se integrados com todos os outros comportamentos e esquemas de valor existentes, numa hierarquia que possibilita a sua expressão diversa. Esta hierarquia, conforme já descrevemos, é composta pelas ações e avaliações de antigos heróis, organizadas por outros heróis numa personagem social estável, partilhadas por todos os membros da mesma cultura (como a Igreja Católica constitui o corpo simbólico de Cristo). Esta hierarquia tem sido e é atualmente moldada por voltas infinitas de retorno afetivo, já que os meios e objetivos escolhidos por cada indivíduo e a sociedade em geral são modificados pelas ações e reações da sociedade e pela presença eternamente inerradicável do próprio desconhecido. A “hierarquia de motivação” resultante pode ser caracterizada de forma mais exata como uma *personalidade* – a figura “ancestral” mítica que todos imitam, conscientemente (com total participação do sistema semântico e episódico, do pensamento racional e da imaginação) ou inconscientemente (apenas em ação, apesar de “descrença” expressa). O padrão comportamental hierarquicamente estruturado (*personalidade*) que constitui a cultura passa, com o tempo, a ser representado secundariamente, isomorficamente, em memória episódica, e depois explicitamente codificado, à medida que o desenvolvimento cognitivo presente o possibilita. O código moral explícito predica-se, pois, em presunções que são válidas puramente a partir da perspetiva episódica; por sua vez, estas representações episódicas derivam a sua validade do conhecimento procedimental, cujo objetivo é ir ao encontro de requisitos afetivos, na comunidade social e na presença do desconhecido.

A existência de uma filosofia moral, que é um padrão de comportamento e interpretação, depende assim de uma mitologia, que é uma coleção de imagens de comportamentos, os quais emergem, por sua vez, como consequência de interação social (cooperação e competição), cujo objetivo é ir ao encontro de exigências emocionais. Estas exigências assumem aquilo que é essencialmente uma forma universalmente constante e limitada, como consequência da sua base psicobiológica inata e da expressão social dessa base. Daí (tal como implicado anteriormente) as “formas” limitadas de mito. Northrop Frye afirma, quanto a isto:

Devo distinguir entre interesse primário e secundário, apesar de não haver uma verdadeira fronteira entre eles. Os interesses secundários surgem do contrato social e incluem apegos patrióticos e outros de lealdade, crenças religiosas e atitudes e comportamentos condicionados pela classe social. Desenvolvem-se a partir do aspeto ideológico do mito e, conseqüentemente, tendem a ser expressados de forma direta em linguagem de prosa ideológica. Na fase mítica, é frequente acompanharem um ritual. Tal ritual pode ser criado, por exemplo, para transmitir a um rapaz a noção de que está prestes a ser admitido na sociedade dos homens, mediante um ritual só para homens; que pertence a esta tribo ou a este grupo e não àquela ou àquele, um facto que provavelmente determinará a natureza do seu casamento; que estes e não aqueles são os seus totens especiais ou deuses tutelares.

Os interesses primários podem repartir-se por quatro áreas principais: comida e bebida, juntamente com necessidades corporais; sexo; propriedade (*i.e.*, dinheiro, posses, abrigo, roupas e tudo o que constitui propriedade, no sentido daquilo que é “próprio” da vida de um indivíduo); liberdade de movimento. O objeto geral do interesse primário expressa-se na expressão bíblica “vida em abundância”. Na sua origem, os interesses primários não são de referência individual ou social, mas mais genéricos, anteriores às pretensões concorrentes do singular e do plural. Porém, à medida que a sociedade se desenvolve, tornam-se as pretensões do corpo individual distintas das do corpo político. Uma fome é um problema social, mas só o

indivíduo passa fome. Assim, uma tentativa sustentada de expressar interesses primários só pode desenvolver-se em sociedades onde a noção de individualidade também se desenvolveu. Os axiomas de preocupações primárias são as platitudes mais simples e desguarnecidas que é possível formular: que a vida é melhor do que a morte, a felicidade melhor do que a miséria; que a saúde é melhor do que a doença, a liberdade do que a prisão, para todas as pessoas, sem exceções significativas.

Aquilo a que temos estado a chamar ideologias está intimamente relacionado com interesses secundários e, em grande medida, consiste em racionalizações dos mesmos. E quanto mais tempo passamos a olhar para mitos, ou padrões narrativos, mais claramente se destacam as suas ligações com o interesse primário [...] Este enraizamento do mito poético em interesse primário justifica o facto de os temas míticos, distintos de mitos ou histórias individuais, terem um número limitado.³⁸¹

O código moral (explícito) é validado por referência à narrativa (religiosa, mítica); a narrativa é representação (primariamente episódica) de tradição comportamental; a tradição emerge como consequência de adaptação individual às exigências das condições naturais, (universalmente) manifestas em emoção, geradas num contexto social. A representação episódica – que é representação do resultado de um procedimento e o próprio procedimento – predica-se na crença na suficiência e validade desse procedimento; mais subtilmente, tem a mesma estrutura – pelo menos, na medida em que é uma representação precisa de comportamento – e, logo, contém a estrutura hierárquica (implícita) de conhecimento procedimental historicamente determinado de uma forma mais explícita.

Ao longo de períodos históricos extensos, portanto, a “imagem” vai encapsulando cada vez mais precisamente o comportamento, e as histórias encontram a sua forma cativante essencial. Frye afirma, em relação ao procedimento subjacente à “construção” do Velho e do Novo Testamentos:

A unidade literária da Bíblia é um subproduto de outra coisa – poderíamos chamar-lhe um subproduto inconsciente, se soubéssemos alguma coisa de todo acerca dos processos mentais envolvidos. A parte mais antiga do Velho Testamento,

com as suas referência ao Livro de Jasar e outros, aparenta ter destilado e fermentado uma literatura poética rica para extrair uma espécie diferente de essência verbal e, a uma escala menor, o mesmo procedimento pode ser visto no Novo Testamento [...] O trabalho editorial feito neste material poético anterior não foi uma tentativa de o reduzir de poesia a uma espécie de sentido simples em prosa, partindo do princípio de que tal coisa exista. Este tipo de sentido implica um apelo direto à credulidade, ao infantilismo que é uma característica tão exasperante de religiões populares e outras ideologias. Ao invés, o que temos é uma absorção de uma apresentação poética e mítica que nos leva para lá do mito, a outra coisa. Fazendo-o, ilude aqueles que assumem que o mito significa apenas algo que não aconteceu. [382](#)

A codificação semântica de segunda ordem baseia-se na representação episódica; tende, com o tempo, a duplicar a estrutura hierárquica dessa representação; e predica-se na aceitação da validade das memórias processuais e episódicas. Assim, conteúdos semânticos, episódicos e processuais partilham (no indivíduo intrapsiquicamente integrado, “consciente” ou psicologicamente saudável) uma estrutura hierárquica idêntica, nas suas formas de ação ou representação respetivas. Esta moralidade integrada empresta previsibilidade ao comportamento individual e interpessoal, constitui a base do estado estável e ajuda a garantir que a emoção permanece controlada e regulada.

A **Figura 47: A Estrutura Paradigmática do Conhecido** apresenta a personalidade de um indivíduo ocidental típico – neste caso, um empresário e pai da classe média. A sua vida individual encontra-se aninhada numa “personalidade” cada vez mais transpessoal e partilhada, com profundas raízes históricas cada vez mais implícitas. A utilidade continuada das “histórias menores” integradas nas maiores depende da manutenção das maiores – como a estabilidade da família de classe média, por exemplo, depende da estabilidade económica do sistema capitalista, como o sistema capitalista se encontra compreendido no pensamento humanista ocidental, como o humanismo depende da noção do valor inerente do indivíduo (na noção de “direitos individuais”) e tal como o valor inerente do indivíduo depende da sua associação, ou identificação

ritual, com o herói comunicativo da exploração. Os níveis “externos” mais abrangentes de organização podem existir somente em comportamento – isto é, o indivíduo em questão pode não ter ou ter pouco conhecimento imagístico ou semântico explícito das suas raízes históricas, embora não deixe de “interpretar” uma personalidade historicamente condicionada. Decerto é também possível – e é cada vez mais a norma – que um indivíduo negue “crença” explícita na validade da ética judaico-cristã ou na existência de qualquer “herói explorador” transpessoal. Esta negação, ao nível de “consciência” explícita (verbalizável), apenas interfere com a integridade da personalidade em questão. O aspeto procedimental que constitui largamente a crença judaico-cristã (por exemplo) – e até a identificação ritual com o herói, em certa medida (a “imitação de Cristo”) – permanece quase inevitavelmente intacta (pelo menos, no caso do “cidadão respeitável”). O indivíduo educado moderno “interpreta”, pois, mas não “crê”. Poderá dizer-se que a falta de isomorfismo entre autorrepresentação abstrata explícita e ações executadas na realidade causa uma substancial confusão existencial – e uma suscetibilidade a dominação súbita por qualquer ideologia que ofereça uma explicação “mais completa”. Tão ou ainda mais perturbador é a tendência da falta de “crença” explícita para se manifestar, devagar, como alteração de representação imagística e comportamento (dado que as ideias mudam as ações, com o passar do tempo) e para minar “invisivelmente” a estabilidade intrapsíquica e social.

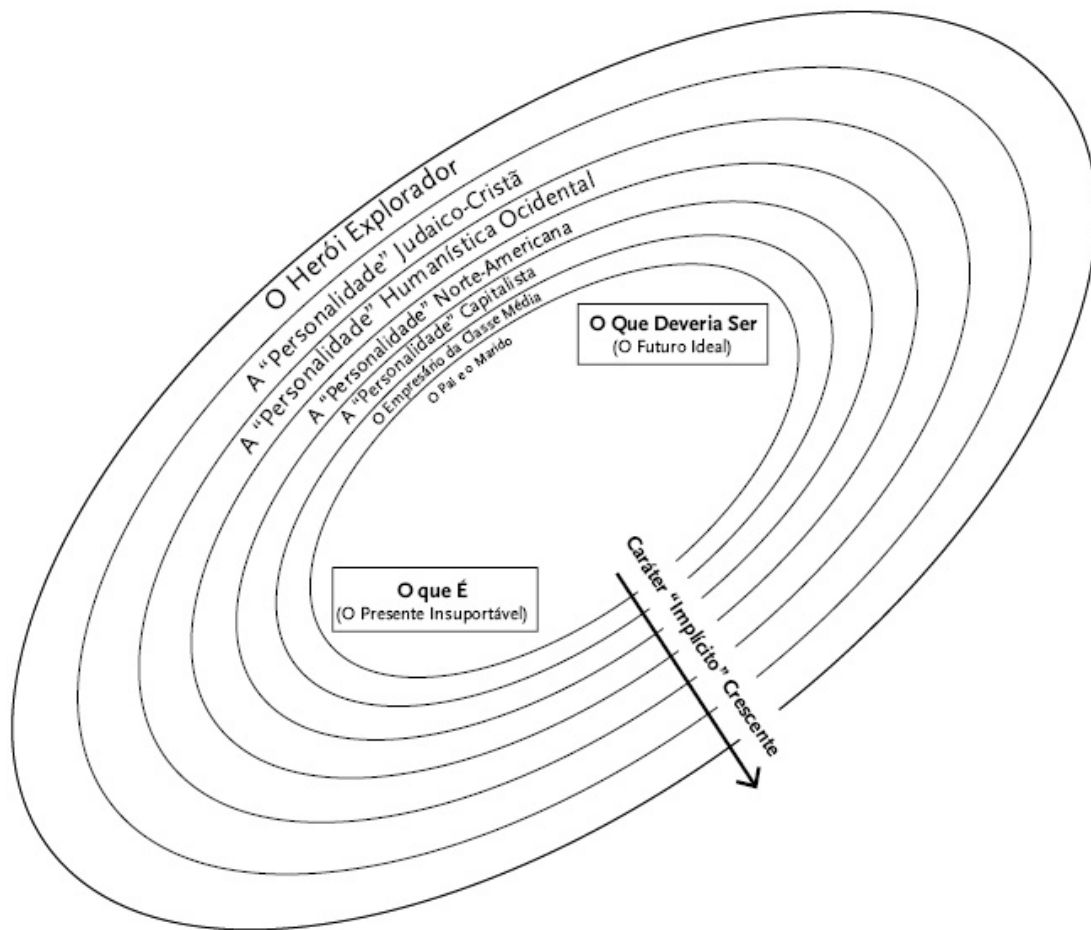


FIGURA 47: A Estrutura Paradigmática do Conhecido

Grupos e indivíduos podem diferir nos seus objetivos, valores e comportamentos a dado nível de análise, partilhando características comuns a níveis "superiores", mais implícitos. A **Figura 48: O Conhecido: Grupos e Indivíduos Integrados** representa três desses grupos. O número é arbitrário: católicos, protestantes e gregos ortodoxos, por exemplo, poderiam ser considerados como abrangidos pela sua participação da "personalidade" judaico-cristã; ainda que possam perfeitamente lutar entre si, por dá cá aquela palha ("no interior" dos confins dessa personalidade), são capazes de unir avidamente forças, para eliminar uma ameaça, real ou percebida, constituída por judeus ou muçulmanos. *No interior* de cada um destes três grupos também haverá diferenças e semelhanças. Cada comunidade de crentes deverá ter as suas fações, separadas umas das outras ao longo de determinada duração histórica (e pelas alterações na estrutura de valores e no comportamento que acompanham tal

divergência). Por fim, indivíduos dentro de grupos também divergirão, consoante os seus interesses individuais e crenças idiossincráticas. (Paradoxalmente, é a fidelidade a estas características *individuais* que mais verdadeiramente une todas as pessoas na “veneração” do herói explorador. Isto significa que o “nível” mais interno da organização de personalidades – o aspeto que é verdadeiramente único, e não partilhado, é também o nível externo, do qual depende a estabilidade de toda a estrutura.)

A emergência de anomalia – a “reemergência da Grande Mãe” – constitui uma ameaça à integridade da tradição moral que governa o comportamento e a avaliação. É por este motivo que o ajustamento à anomalia – nas diversas formas “mitologicamente equivalentes” que assume – é muitas vezes alvo de resistência passiva (através de “não a levar em conta”) e agressiva (através de tentativas de lhe erradicar a fonte). As anomalias podem ter o seu efeito em diferentes “níveis”, como vimos. As ameaças mais profundas minam a estabilidade das “personalidades” que abrangem o maior número de pessoas, que têm as raízes históricas mais profundas, que são mais completamente baseadas em imagem e comportamento – que são mais amplamente aplicáveis, independentemente da situação (“cobrem” a maior extensão possível de tempo e espaço). Parecemos “cientes”, de alguma forma, do perigo de anomalias profundas, talvez porque uma quantidade substancial de emoção negativa e consideração cognitiva abstrata pode ser suscitada meramente pela imaginação da sua possibilidade (“e se *estivéssemos* realmente sob ameaça de demónios estrangeiros?”). A nossa tendência para nos identificarmos pessoalmente com os nossos respetivos países, por exemplo – para fomentar e ter orgulho do nosso patriotismo – reflete “conhecimento” de que as nossas integridade e segurança pessoal estão integralmente ligadas, para o melhor e para o pior, ao destino das nossas culturas. Estamos, por isso, motivados a proteger essas culturas, a defender as nossas sociedades e a nós mesmos do “regresso do terrível Dragão do Caos”. [Frequentemente, porém, as nossas tentativas de aumentar a segurança de parte da nossa identidade protetora minam-nos a estabilidade a um nível de ser superior. A Forma de Vida Americana (Britânica, Russa, Chinesa), por exemplo, é uma figura mais visível (e menos exigente em termos pessoais) do que o herói explorador – embora

também seja uma parte menos criticamente importante das nossas identidades fulcrais culturais e pessoais. Isto significa que tentativas de aumentar a força do Estado à custa do indivíduo são contraproducentes, embora possam servir para incentivar a noção de ordem e para regular a emoção a curto prazo. O patriotismo – ou qualquer tentativa similar de fortalecer a identidade de grupo – tem necessariamente de ser limitado por um respeito supremo pela capacidade criativa do indivíduo.]

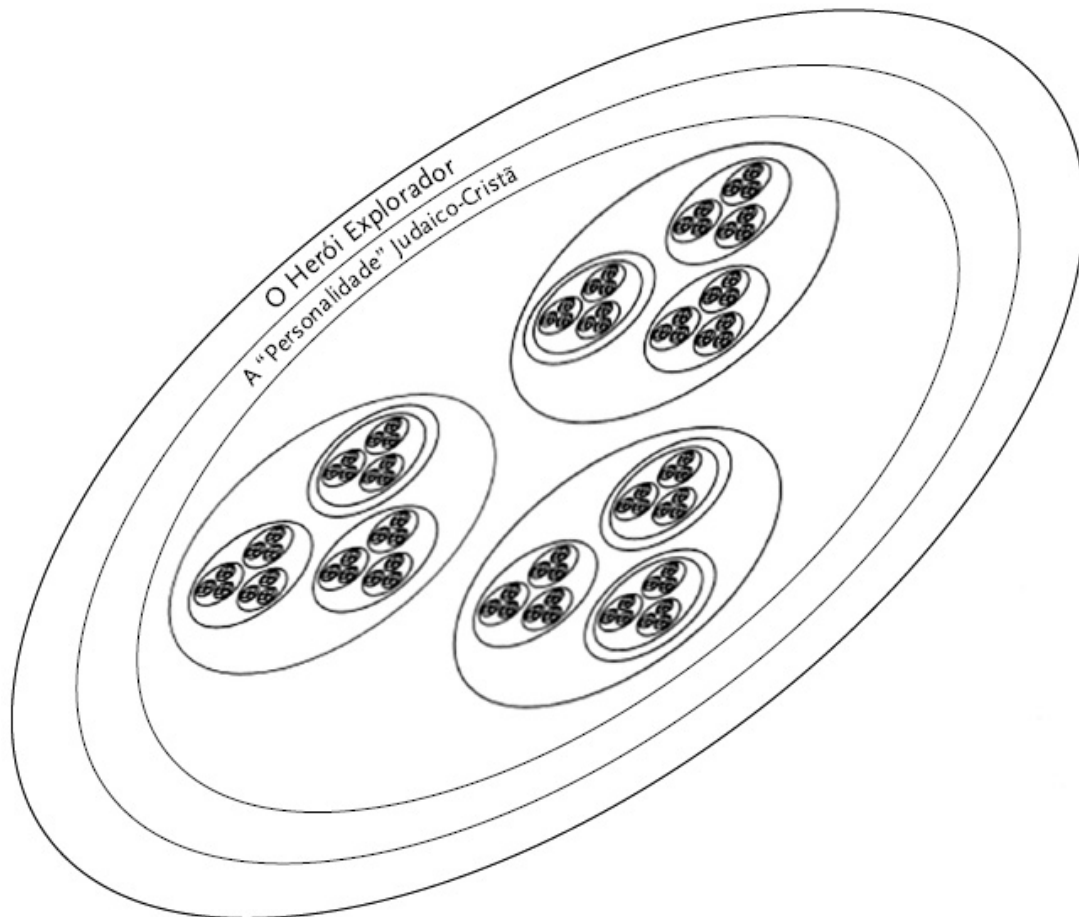


FIGURA 48: O Conhecido: Grupos e Indivíduos Integrados

O indivíduo é protegido do caos na sua manifestação completa pelos vários “muros” que o rodeiam. Todo o espaço fora de determinado muro, contudo – apesar do seu provável encapsulamento por estruturas protetoras adicionais – parece relativamente perigoso a quem quer que se encontre atualmente dentro do muro. Todo o “território exterior” evoca medo. Esta “equivalência” não significa, porém, que todas as ameaças sejam equivalentemente potentes – apenas que qualquer coisa “externa” partilha a capacidade de assustar (ou esclarecer) qualquer coisa “interna”.

Os desafios colocados aos níveis “superiores” da ordem são claramente os mais profundos, e os mais prováveis de gerarem as reações mais extensas. A observação da reação a tais ameaças poderá complicar-se, contudo, pelo problema do horizonte temporal: um desafio colocado a personalidades extremamente “implícitas” pode evocar reações que se prolongam por séculos, sob a forma de exploração abstrata e argumentação, revisão de ação e guerra entre pontos de vista alternativos em oposição (como no caso, por exemplo, dos cristãos católicos e protestantes). O facto de ameaças colocadas aos níveis “superiores” de ordem serem as mais profundas complica-se, por outras palavras, pelo carácter “implícito” desses níveis, e pela sua “invisibilidade”. Para mais, as estruturas integradas em determinada personalidade poderão ter suficiente força implícita para perdurarem muito tempo depois de os muros externos que as protegiam e lhes davam integridade estrutural terem sido quebrados e destruídos. A estabilidade de uma estrutura política ou social outrora integrada numa preconceção religiosa danificada poderá ser comparada a um edifício de pé depois de um terramoto: superficialmente, parece intacto, mas mais um pequeno tremor poderá bastar para o fazer ruir. A “morte de Deus” no mundo moderno parece um facto consumado, e talvez um acontecimento cujas repercussões não se revelaram fatais. Todavia, a agitação existencial e a incerteza filosófica característicos dos primeiros três quartos do século xx demonstram que ainda não voltámos a assentar em terreno sólido. O nosso milagroso estado atual de relativa paz e tranquilidade económica não deve cegar-nos ao facto de continuar a haver vazios imensos nos nossos espíritos.

O caos “oculto” ou moldado pelo estabelecimento de ordem temporal pode voltar a manifestar-se em qualquer altura. Pode fazê-lo de várias maneiras, aparentemente diversas. Qualquer reemergência do caos, contudo – independentemente da razão – pode ser vista como o mesmo tipo de acontecimento, a partir da perspetiva da emoção, do significado motivacional ou do sentido. Isto quer dizer que todas as coisas que ameaçam o *status quo*, independentemente das suas características “objetivas”, tendem a ser colocadas na mesma “categoria natural”, como consequência da sua identidade afetiva. O bárbaro do outro lado do portão é, assim, indistinguível do herético do lado de dentro; ambos são equivalentes a desastre natural, ao desaparecimento do herói e à senilidade

emergente do rei. A “reemergência do Dragão do Caos”, independentemente da forma assumida, constitui a libertação de potencial perigoso, indutor de medo (e promissor). As diferentes “aparências” deste potencial, bem como as razões e a natureza da sua equivalência, constituem o nosso próximo tópico de discussão. A natureza da reação evocada por esse potencial proporciona matéria para o resto do livro.

FORMAS PARTICULARES DE ANOMALIA: O ESTRANHO, O FORASTEIRO, A IDEIA ESTRANHA E O HERÓI REVOLUCIONÁRIO

Acontecimentos anómalos partilham a capacidade de ameaçar a integridade do conhecido, de perturbar o “familiar e explorado”. Tais acontecimentos, embora difiram nos seus pormenores específicos e nas suas formas de manifestação, tendem a ocupar a mesma categoria natural. Ameaças à estabilidade da tradição cultural emergem de quatro modos “mitologicamente inseparáveis”: através de rápida mudança ambiental natural, “independente” de atividade humana; através de contacto com uma cultura estrangeira até então isolada; através da aplicação de uma competência crítica (revolucionária) linguística ou episodicamente mediada – a consequência inevitável da abstração, da aprendizagem e da comunicação; e como consequência de atividade heroica revolucionária.

A tendência humana “natural” para reagir ao forasteiro, à ideia estranha e ao indivíduo criativo com medo e agressão pode mais facilmente ser compreendida depois de se compreender que esses fenómenos diversos partilham a identidade categórica com o “desastre natural”. O problema deste padrão de reação natural, contudo, é que a capacidade perturbadora do anómalo é simultaneamente a força vital de interesse, sentido e força individual. Para mais, a capacidade de nos perturbarmos – de destruímos e revitalizarmos as nossas próprias crenças – é um aspeto intrínseco, necessário de “divino” da psique humana (parte do próprio “Verbo” seminal).

O Verbo– sob a sua forma de ação e objeto meticulosamente abstratos – é capaz de criar novos mundos e destruir os velhos; é capaz de apresentar uma ameaça insuportável a culturas

aparentemente estáveis, e de redimir aqueles que se tornaram senescentes, inflexíveis e paralíticos.

Para quem vendeu a alma ao grupo, porém, o Verbo é indistinguível do inimigo.

O Estranho

A transformação de circunstâncias “ambientais”, como consequência de causas puramente naturais, constitui a causa mais imediatamente evidente de deterioração de estabilidade cultural. Secas prolongadas, cheias, terremotos, pragas – as ocorrências mais horrendas e arbitrárias da natureza – são capazes de, com um só golpe, deixar impotentes as sociedades mais cuidadosamente adaptadas.

Os desastres naturais deste gênero poderão ser considerados meramente transformação rápida – situações onde relações ambientais até então consideradas afetivamente relevantes se alteram mais depressa do que o movimento adaptativo consegue acompanhar. Isto significa que a insuficiência de adaptação cultural não pode ser facilmente distinguida de catástrofe natural. Uma sociedade ligeira, por assim dizer, encontra-se constantemente a postos para se adaptar ao inesperado – mesmo ao catastrófico – e para transformar essa mudança em algo benéfico (consideremos, por exemplo, os japoneses do pós-guerra). A relação “desastre natural/adaptação cultural” constitui, pois, o análogo social ao que se obtém entre a “emoção” e a “cognição”: o afeto gerado, em grande medida, como consequência de novidade, emerge sempre onde algo não é conhecido (e depende sempre, por isso, do que é conhecido); é sempre experienciado em relação a alguma conceptualização do presente, do futuro e dos meios de passar de um para o outro. O que constitui “novidade”, então, depende do que não é novo em dada circunstância. De igual forma, o que constitui “trauma” também depende do repertório comportamental e do esquema de valores disponível para uso na altura de dado acontecimento ou transformação. Um nevão que incapacitaria Washington durante um mês mal é sentido pelos residentes de Montreal.

Representações míticas da mutação rápida de contingência ambiental (representada como o reaparecimento da Grande Mãe ou do Dragão do Caos) estão, conseqüentemente, “contaminadas” por imagens do rei estéril, senescente ou tirânico, cuja inflexibilidade torna fatal toda a inevitável transformação ambiental. Quando é que um desastre não é um

desastre? Quando a comunidade se encontra preparada para reagir adequadamente. Pelo contrário, qualquer alteração de somenos no mundo natural poderia ser encarada como terminal, catastrófica – e sê-lo de facto – quando a estrutura adaptativa criada para corresponder a esse mundo se torna tão autoritária que qualquer mudança é, reflexivamente, considerada proibida, herética³⁸³. Uma sociedade com esta atitude – como a antiga União Soviética – é um acidente à espera de acontecer. Um exemplo interessante das consequências de tal inflexibilidade, à escala pessoal, é oferecido por Kuhn:

Numa experiência psicológica que merece ser mais conhecida fora do círculo profissional, Bruner e Postman³⁸⁴ pediram aos participantes de uma experiência que identificassem uma série de cartas de jogar, numa exposição curta e controlada. Muitas das cartas eram normais, mas algumas tinham anomalias, como, por exemplo, um seis de espadas vermelho ou um quatro de copas preto. Cada ronda da experiência consistia na apresentação de uma única carta a um único participante, numa série de exposições gradualmente maiores. Ao fim de cada exposição, perguntava-se ao participante o que tinha visto, e a ronda terminava ao fim de duas identificações corretas sucessivas.

Mesmo com as exposições mais breves, muitos dos participantes identificaram a maioria das cartas e, depois de um pequeno aumento do tempo, todos os participantes identificaram todas. Para as cartas normais, as identificações, por norma, eram corretas; mas as cartas anómalas eram quase sempre identificadas, sem hesitação ou perplexidade, como normais. O quatro de copas preto poderia, por exemplo, ser identificado ou como o quatro de espadas, ou como o quatro de copas. Sem qualquer percepção de problema, era imediatamente encaixado numa das categorias conceptuais preparadas por experiência prévia. Nem se diria que os participantes tinham visto algo diferente daquilo que tinham identificado. Com um maior aumento da exposição às cartas anómalas, os participantes começaram a demonstrar noção da anomalia. Expostos, por exemplo, a um seis de espadas vermelho, alguns diziam: “Isso é

um seis de espadas, mas tem qualquer coisa mal – o preto tem um contorno vermelho.” Um aumento ainda maior da exposição resultava em ainda mais hesitação e confusão, até que por fim, e por vezes bastante subitamente, a maioria dos participantes produzia a identificação correta, sem hesitação. Para mais, depois de fazerem isto com duas ou três das cartas anómalas, tinham mais dificuldade com as outras. Alguns participantes, contudo, nunca conseguiram fazer o ajustamento requerido das suas categorias. Mesmo com uma exposição quarenta vezes mais prolongada do que a média requerida para reconhecerem cartas normais, mais de 10 por cento das cartas anómalas não eram identificadas. E os participantes que falhavam nesse propósito muitas vezes sentiam uma angústia pessoal profunda. Um deles exclamou: “Não consigo distinguir o naipe, seja lá qual for. Desta vez, nem me pareceu uma carta. Não sei de que cor é agora, ou se é de espadas ou copas. Já nem sei bem como é o símbolo de espadas. Meu Deus!”³⁸⁵

O mito e a literatura representam constantemente o “reino ressequido”, a sociedade vitimizada (mais frequentemente) por seca – que é a ausência de água, concretamente, e a “água da vida”, ou espírito, simbolicamente – acarretada pela dominação demasiado prolongada da ideia regente (outrora grandiosa). Esta ideia, na narrativa (e, não raro, na realidade), é o rei, o espírito ancestral, representante do seu povo, tornado tirânico pela idade, pelo orgulho, ou por desapontamento insuportável, definhando sob a influência de alguma força conselheira malévola propositadamente equívoca. O desenvolvimento de tal situação desagradável e perigosa requer, claro está, a entrada em cena do herói: o “filho perdido” do verdadeiro rei, criado em segredo por outros pais; o legítimo governante do reino, cuja autoridade foi minada ou que teria sido assassinado durante a infância vulnerável; o legítimo herdeiro do trono, que havia viajado para terras longínquas e se julgava falecido. O herói depõe o tirano e recupera o seu devido lugar; os deuses, satisfeitos pelo restabelecimento da devida ordem, permitem que a chuva volte a cair (ou impedem que continue a cair em excesso perigoso). Numa história deste género, o aspeto criativo do desconhecido (natureza) encontra-se “aprisionado”, em termos metafóricos, pela opinião totalitária da cultura vigente. Tal situação poderá

ser representada, por exemplo, pela princesa adormecida, no reino levado a um impasse (ou por alguma variante alternativa da existência de um “tesouro difícil de obter”)³⁸⁶. Paralisado pelo despotismo patriarcal³⁸⁷ (ou, frequentemente, pelo medo da Terrível Mãe), o reino permanece estagnado, enquanto a princesa – natureza, na sua forma benévola – espera pelo beijo do herói que a despertará. A sua beleza despertada e revitalizada reanima subsequentemente o seu povo.

Rituais da morte e renovação do rei interpretam esta transformação de adaptação cultural muito antes de o conceito de renascimento poder ser tornado abstratamente compreensível. Frye declara:

O ritual hipotético estudado em *The Golden Bough*, de [James George] Frazer, poderá ser suficientemente vulnerável em vários contextos antropológicos, mas, como estrutura antropológica, é tão sólido quanto as pirâmides. Aqui, um rei encarado como divino é abatido no auge dos seus poderes, devido ao receio de que o seu enfraquecimento físico acarrete uma impotência correspondente para a terra que governa [...] Quando sacrificado, o rei divino é imediatamente substituído por um sucessor, e o seu corpo é então comido, o seu sangue bebido, numa cerimónia ritual. Temos de fazer um esforço bastante intenso de visualização para percebermos que agora há dois corpos do rei divino, um encarnado no sucessor, o outro oculto nas barrigas dos seus veneradores. Este último faz com que a sociedade, através do comer e beber da mesma pessoa, se integre num único corpo, que é tanto deles como seu.³⁸⁸

O *corpus* extenso e universal de mitos de deus-morredouro-e-ressurreto³⁸⁹ (representado em ritual sacrificial) dramatiza duas noções. A primeira é de que os padrões/ideias de comportamento que governam a adaptação têm de morrer e renascer para garantir a atualização constante das técnicas de sobrevivência. A segunda, mais fundamental, é que o herói – o agente ativo da adaptação – deve perturbar eternamente a estrutura protetora da tradição e entrar em “união sacrificial” com o desconhecido emergente. Os próprios fenómenos cosmológicos “representam” (são utilizados como ferramentas descritivas, mais precisamente) este drama eterno: o sol (deus), nascido no oriente, “morre” no ocidente e passa para o submundo da noite (para o antro do dragão do caos). Durante a noite, o herói sol

batalha as terríveis forças do caos, liberta-se das entranhas do monstro e renasce, triunfantemente, de manhã.

O mestre do estranho na sua “forma natural” é o herói na sua aparência tecnológica (mais particularmente, diga-se, do que no seu papel de revolucionário social). Marduk, que enfrentou Tiamat num único combate, é um representante muito concentrado do “domínio” do homem sobre a natureza. O padrão de ação significado por este deus – isto é, abordagem corajosa e criativa perante a incerteza – era visto “inconscientemente” pelos Mesopotâmios como necessário, como antes ficou dito, para a “criação de coisas engenhosas” a partir do “conflito com Tiamat”³⁹⁰. O herói cria defesas a partir da natureza, para usar contra a natureza. Esta ideia, que subjaz à adaptação cultural do homem, manifesta-se “naturalmente” na psique humana:

Fantasia espontânea manifestada a 10 de agosto de 1997, pela minha filha, Mikhaila (idade: cinco anos e oito meses) enquanto brincava ao “príncipe e princesa” com Julian (o seu irmão, de três anos): Pai, se matássemos um dragão, podíamos usar a pele dele como armadura, não podíamos? Não era boa ideia?

O herói usa o aspeto positivo da Grande Mãe como proteção contra a sua contraparte negativa. Desta forma, o “desastre natural” é mantido à distância ou, melhor ainda, transformado de crise em oportunidade.

O Forasteiro

A chegada do forasteiro, concretamente apresentada em mitologia, constitui uma ameaça “à estabilidade do reino”, metaforicamente indistinguível da que é colocada pela “transformação ambiental”. O *sentido* estável de acontecimentos experienciais, constringidos pela estrutura hierárquica da identidade de grupo, é facilmente perturbada pela presença do “outro”, que praticamente coloca uma ameaça concreta à estabilidade da estrutura atual dominante e que, mais abstratamente – dado que as suas ações “contêm” a sua tradição moral – existe como incorporação literal de desafios aos pressupostos *a priori* que orientam a crença. O forasteiro não age da forma esperada. A sua imprevisibilidade inerente torna-o indistinguível do desconhecido, como tal, e facilmente identificado com a força constantemente a trabalhar para minar a ordem. De uma perspetiva do interior do grupo, por assim dizer, tal identificação também não é puramente arbitrária, já que a mera existência do forasteiro

(bem-sucedido) apresenta uma séria ameaça à utilidade percebida da cultura geral – e, por conseguinte, à sua capacidade de inibir terror existencial e dar sentido à ação.

Quando os membros de um grupo isolado entram em contacto com os membros de outro, monta-se o cenário para problemas. Cada cultura, cada grupo, evoluiu para proteger os seus membros individuais do desconhecido – das forças abismais da Grande e Terrível Mãe, do próprio afeto insuportável. Cada um evolui para estruturar relações sociais e torná-las previsíveis, para proporcionar um objetivo e os meios para o atingir. Todas as culturas proporcionam aos seus indivíduos constituintes modos particulares de ser perante o terror e a incerteza. Todas as culturas são estruturas estáveis, integradas, hierarquicamente dispostas, predicadas em pressupostos tidos como absolutos – mas as naturezas particulares desses pressupostos diferem (pelo menos aos níveis mais compreensíveis e “conscientes” de análise). Cada cultura representa um paradigma idiossincrático, um padrão de comportamento face ao desconhecido, e o paradigma não pode ser mudado (os seus axiomas básicos não podem ser modificados), sem consequências dramáticas – sem dissolução, morte metafórica – anterior a (potencial) reconstrução.

Todas as sociedades oferecem proteção contra o desconhecido. O próprio desconhecido é uma coisa perigosa, cheia de imprevisibilidade e ameaça. Relações sociais caóticas (hierarquias de dominação destruturadas) criam ansiedade severa e aumentam drasticamente o potencial para conflito interpessoal. Para mais, a dissolução de objetivos culturalmente determinados torna a vida individual, identificada com esses objetivos, insignificante e ingrata na sua essência intrínseca. Não é nem razoável, nem possível, simplesmente abandonar uma cultura particular, que é um padrão de adaptação geral, só porque chega outra pessoa que faz as coisas de uma maneira diferente e cujas ações se predicam em pressupostos diferentes. Não é uma questão simples reconstruir relações sociais na sequência de novas ideias. Para mais, também não é um procedimento simples desistir de um objetivo, uma ideia central unificadora e motivadora. A identificação de um indivíduo com um grupo significa que a estabilidade psicológica individual depende da manutenção do bem-estar do grupo. Se o grupo soçobra subitamente, na consequência de circunstâncias externas ou de conflitos internos, o indivíduo fica

exposto ao mundo, o seu contexto social desfaz-se, a sua razão de ser desaparece, ele é engolido pelo desconhecido insuportável e não lhe é fácil sobreviver. Nietzsche declara:

Numa era de desintegração que mistura raças indiscriminadamente, os seres humanos têm nos seus corpos o legado de origens múltiplas, isto é, opostas e, frequentemente, não apenas opostas, mas impulsos e padrões de valor que combatem entre si e raramente permitem algum descanso a qualquer um dos outros. Tais seres humanos de culturas tardias e luzes refratadas serão, em média, seres humanos mais débeis: o seu desejo mais profundo é de que a guerra que eles são chegue ao fim.³⁹¹

É claro que a conclusão tácita da observação de Nietzsche é que a guerra que tipifica a pessoa de “raça mista” (*cultura* mista, numa terminologia mais moderna) é o precursor afetivamente desagradável do estado mental que caracteriza o indivíduo completamente integrado, que “venceu” a guerra. Este “vitorioso” – que organizou as diversas perspetivas atualmente concorrentes numa hierarquia, de novo integradas – será mais forte do que o seu predecessor “unicultural”, já que o seu comportamento e valores serão a consequência da união mais diversa e abrangente de culturas até então separadas. É razoável pressupor que foi a consideração “inconsciente” do resultado potencialmente positivo de tal mistura que conduziu Nietzsche à revelação do dealbar futuro do “super-homem”³⁹². Isto significa que é provável que a promoção simplista de “diversidade cultural” como panaceia produzia anomia, niilismo e reação conservadora. É o moldar destas crenças diversas numa só hierarquia que é precondição para a mistura pacífica de tudo. Este moldar só pode ser conseguido por guerra conduzida entre elementos paradoxais, dentro da psique individual “pós-contacto”. Tal guerra é muito difícil – muito emocionalmente perturbadora e cognitivamente desafiante; que o assassinio do “outro” anómalo seja a forma moralmente aceitável na guerra tradicional parece frequentemente uma alternativa reconfortante.

Ameaças fundamentais podem ser muito facilmente colocadas entre grupos de pessoas. Mais concretamente, *comportamentos* estranhos são ameaçadores, imprevisíveis em particular, aterradores em geral – porque

crenças essenciais, crenças desafiantes, se expressam mais convincentemente através de ações:

Ele tornou-se uma viva censura para os nossos pensamentos;

só o ato de o vermos nos incomoda, pois a sua vida não é semelhante à dos outros e os seus caminhos são muito diferentes. (Sabedoria 2:14-15)

Um forasteiro, um desconhecido, é ameaçador porque não se encontra firmemente fixo no seio de uma hierarquia social e, conseqüentemente, pode comportar-se de forma imprevisível – com conseqüências imprevisíveis para a hierarquia social. Sinais de segurança e ameaça variam, ou podem variar, entre membros de grupos diferentes. Imprevisível significa potencialmente perigoso. Mais abstratamente, aquilo em que o estranho *acredita*, especificamente, ameaça a estrutura integrada de uma crença historicamente determinada, em geral. Isto não constitui um problema, quando as suas ações ou ideias diferentes não produzem conflito fundamental – não ameaçam crenças-chave. Quando conceitos básicos são ameaçados, porém, o desconhecido insuportável e terrível torna a mostrar-se e o terreno outrora firme começa a ceder.

A Ideia Estranha

A capacidade crescente de abstrair torna a aprendizagem prévia, estabelecida por meios não abstratos, cada vez mais modificável – e cada vez mais vulnerável. De certa forma, este é todo o propósito da abstração e da própria capacidade de aprender. As palavras, enganosamente simples e inócuas, bastam para criar perturbação e conflito, porque o *Homo sapiens* consegue verbalizar as suas crenças. Pode dizer-se, portanto, com suficiente racionalização, que uma *nova ideia* é um *forasteiro abstrato* (ou, segundo a mesma lógica, um *desastre natural*). É por este motivo que a caneta é mais poderosa do que a espada.

O procedimento de abstração aumentada permite o aumento da autocompreensão (autoconsciência) – pelo menos em potencial – e para a previsão dos comportamentos de outros [que é uma capacidade integralmente ligada ao desenvolvimento de autoconsciência (como devo comportar-me numa situação como essa?)]. Para mais, a abstração facilita a comunicação de moralidade (instrução sobre que comportamento assumir), tornando desnecessário esperar até se ver algo de realmente importante a acontecer. O uso de drama, por exemplo, que é representação

de comportamento, *em comportamento e imagem* – permite-nos observar a interação de questões de consequência moral, sem que os atores ou os observadores sofram realmente a consequência.

A capacidade de abstrair não surge sem um preço, contudo. Os incautos, imaginativos (e ressentidos) facilmente poderão usar o seu dom de inteligência socialmente construída para minar princípios morais que levaram uma eternidade a ser gerados e que existem por razões válidas, mas invisíveis. Tais princípios “invisíveis” podem submeter-se a crítica superficial, pelos historicamente ignorantes, ao assumirem forma imagística, escrita ou falada. A consequência desta “crítica” é o minar da fé necessária e a consequente dissolução de previsibilidade interpessoal, a desregulação de emoção e a geração de anomia, agressão e credibilidade ideológica (enquanto a psique nua se esforça por se vestir, uma vez mais).

O perigo de tal crítica pode ser apreciado de forma mais específica quando se considera aquilo que pode ser descrito como uma *cascata*. Podemos mudar os nossos comportamentos porque mudamos a forma como pensamos – embora isto não seja tão simples como geralmente se julga. Podemos mudar a nossa forma de pensar, superficialmente, e sem fazer caso das consequências, em parte porque não compreendemos porque pensamos o que pensamos (porque todos os factos que regem o nosso comportamento não estão à nossa disposição “consciente”) e porque os efeitos dessa mudança muitas vezes não são aparentes de imediato. O facto de mudanças na tradição terem “efeitos secundários” acidentais e frequentemente perigosos justifica o conservadorismo da maioria das culturas humanas. “Cascata” significa que a ameaça à validade percebida de qualquer pressuposto, a qualquer nível (procedimental, imagístico ou episódico, explícito ou semântico), ameaça todos os níveis em simultâneo. Isto quer dizer que a crítica casual de determinado pressuposto explícito pode vir, com o tempo, a minar a personalidade imagística e procedimental e a estabilidade emocional que a acompanha. As palavras detêm um poder que trai a sua facilidade de utilização.

A **Figura 49: A Representação Fragmentária de “Procedimento e Tradição” em Imagem e Palavra** oferece uma representação esquemática da organização do comportamento e de esquemas de valor em “memória”. Tradições – isto é, padrões de comportamento previsíveis e estáveis – emergem e são “procedimentalmente” armazenados em consequência de constante

interação social e em resultado de informação emocional que caracteriza essa interação. Você modifica-me a mim, eu modifico-o a si, ambos modificamos outros, e por aí afora, num ciclo que envolve milhares de indivíduos, ao longo de milhares de anos. A maioria desta informação é uma parte mais ou menos permanente da rede social (é parte da estrutura da sociedade), mas pode ser representada, em parte ou no seu todo, em imagem e depois, mais explicitamente, em código verbal. É provável que a representação imagística da moralidade que constitui determinada sociedade seja incompleta, dado que a complexidade dos padrões que emergem consequentemente à totalidade da interação social excede a capacidade representacional (atual). As representações semânticas colocadas sobre as imagens serão provavelmente ainda mais incompletas. Isto significa que os sistemas verbais utilizados no pensamento abstrato, por exemplo, contêm apenas “parte do *puzzle*”, no melhor dos casos; têm apenas informação parcial quanto à estrutura do todo. Assim, enquanto algumas das regras que regem o comportamento se encontram completamente explícitas e compreendidas, outras permanecerão parcialmente implícitas (e pouco compreendidas). É provável que algumas destas regras parcialmente implícitas existam por razões completamente implícitas (e, portanto, completamente invisíveis). São regras como estas, na fronteira irregular da compreensão, que mais probabilidades têm de atrair crítica malformada, mas, não obstante, potencialmente devastadora. A inteligência verbal abstrata pode assim encontrar falhar na “estrutura mitológica absurda” que a sustenta, sem compreender quer que é sustentada, quer que o ato de minar é existencialmente – mortalmente – perigoso. É fácil criticar a noção de “alma imortal”, por exemplo, e as formas tradicionais de moralidade que tendem a acompanhar tal crença, sem a percepção de que essa ideia contém muito mais do que é aparente.

“Cascata” significa que a ameaça à validade percebida de qualquer pressuposto, a qualquer nível – por norma, verbalmente mediada – passa então a ser ameaça a esse pressuposto e a tudo o que assenta nele. A capacidade socialmente mediada de abstrair – de raciocinar e representar em comportamento, imaginação e palavra – significa que uma ação, fantasia ou ideia mal escolhida pode ter consequências devastadoras. Isto é verdade, em particular, em relação à palavra. Uma expressão bem escolhida pode mudar *tudo* (“De cada qual, segundo a sua capacidade...”).

A palavra, num contexto particular (estabelecido por comportamento e representação episódica) tem um significado polissêmico – exclui mais (restringe mais) do que parece e significa mais do que aquilo que “contém”, considerada como elemento isolado ou descontextualizado. Tem esta capacidade, em parte, porque é capaz de se referir a fenômenos fora do seu domínio, para se tornar compreendida (isto é o uso da metáfora). A palavra traz à mente acontecimentos e ações, sequenciados de uma maneira particular; é a apresentação imaginária destes acontecimentos e ações que contém muito do sentido – as palavras agem como meras pistas para a recuperação. A informação recuperada não é ainda necessariamente semântica; poderá permanecer ainda incorporada em memória e procedimento episódicos. A qualidade polissêmica da palavra significativa, que implica algo para representação imagística e para a estruturação de comportamento, é o que a torna potente e perigosa. Toda uma hierarquia comportamental pode ser minada por uma expressão criativa bem escolhida, porque essa expressão acarreta, como parte integral de um todo integrado, pressupostos morais de uma natureza inteiramente diferente e talvez logicamente (ou, pelo menos, aparentemente) contrária.

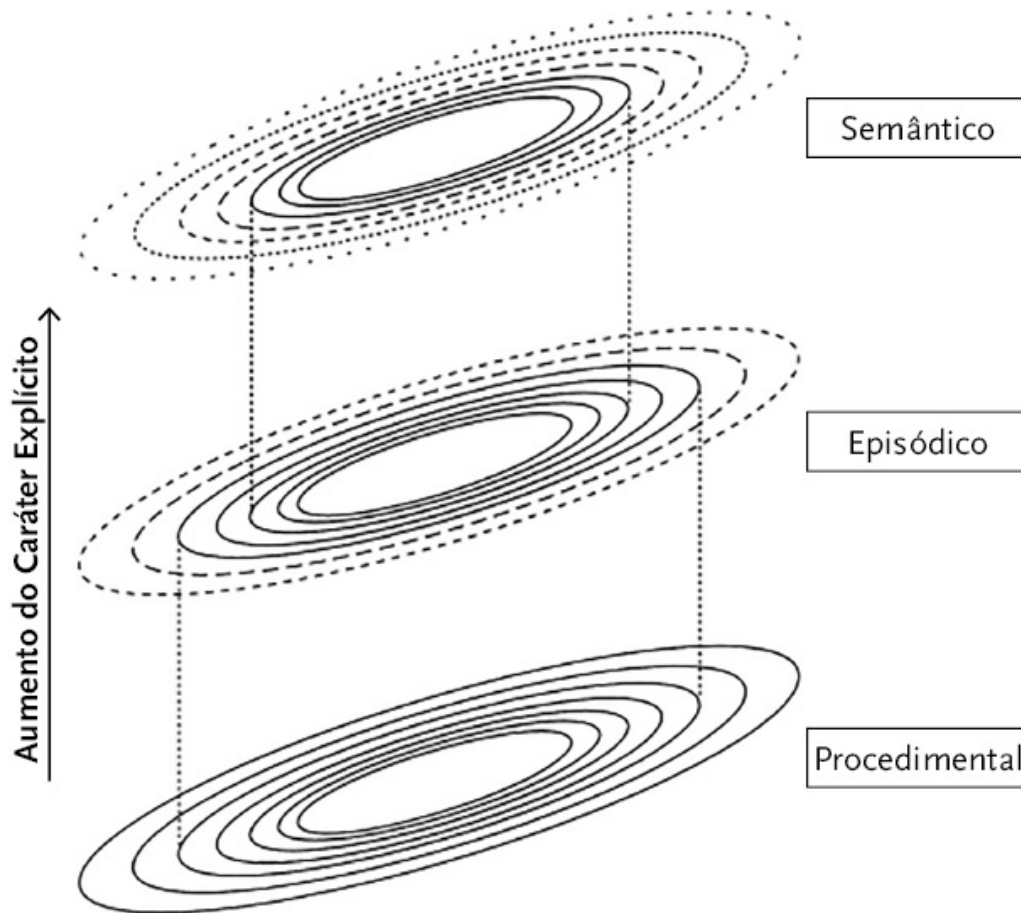


FIGURA 49: A Representação Fragmentária de “Procedimento e Tradição” em Imagem e Palavra

Há uma história apócrifa acerca de um cosmólogo, a dar uma palestra a uma audiência rural e leiga, no final do século XIX. Ele descreve a estrutura básica do sistema solar, com ênfase no facto de a Terra flutuar sem qualquer suporte no espaço, rodando infinitamente em torno do Sol. Depois da palestra, uma idosa aproxima-se do pódio e diz:

“A sua história foi muito interessante, jovem. É claro que é um completo absurdo.”

“Absurdo, minha senhora?”, espantou-se o palestrante. “O que quer dizer com isso?”

“É um facto bem conhecido”, respondeu a idosa, “que a Terra assenta na carapaça de uma tartaruga gigante.”

“Ai, é, minha senhora? Nesse caso, sobre o que assenta a tartaruga?”

“Não brinque comigo, jovem”, respondeu a matrona. “É uma pilha de tartarugas, umas por baixo das outras!”³⁹³

Douglas Hofstadter apresentou uma ideia similar numa discussão fictícia entre Aquiles, o herói grego, e uma tartaruga (famosa pelo *paradoxo de Zenão*):

Tartaruga: [...] Para ilustrar a questão, deixa-me sugerir que consideres a afirmação mais simples “29 é um número primo”. Agora, na verdade, esta afirmação quer dizer que 2 vezes 2 não é igual a 29, e que 5 vezes 6 não é igual a 29, não é?

Aquiles: Sim, suponho que sim.

Tartaruga: Mas tu dás-te perfeitamente por satisfeito unindo todos estes factos e ligando-os num conjunto ao número 29, dizendo apenas “29 é um número primo”?

Aquiles: Sim...

Tartaruga: E o número de factos aí implicados é, na verdade, infinito, não é? Afinal, factos como “4444 vezes 3333 não é igual a 29” fazem todos parte disso, não fazem?

Aquiles: Em termos rigorosos, suponho que sim. Mas ambos sabemos que não é possível obter 29 multiplicando dois números que sejam maiores do que 29. Por isso, na verdade, dizer “é um número primo” apenas resume um número FINITO de factos acerca da multiplicação.

Tartaruga: Podes apresentar a coisa dessa maneira, se quiseres, mas pensa no seguinte: o facto de dois números maiores do que 29 não poderem resultar em 29 ao serem multiplicados envolve toda a estrutura do sistema numérico. Nesse sentido, esse facto em si mesmo é um resumo de um número infinito de factos. Não é possível descartar o facto, Aquiles, de que ao dizeres “29 é um número primo” estás, na verdade, a declarar um número infinito de coisas.

Aquiles: Talvez, mas a mim parece-me um único facto.

Tartaruga: Isso é porque uma infinidade de factos se encontra contida no teu conhecimento prévio – esses factos estão implicitamente incorporados na forma como visualizas as coisas. Não vês uma infinidade explícita porque esta está implicitamente capturada nas imagens que manipulas.³⁹⁴

Os comentários de Jerome Bruner acerca de “estímulos” vêm igualmente a propósito aqui. Ele dá as seguintes frases como exemplos: Estímulo: “John viu/não viu a quimera.” Pressuposto: “Existe uma quimera.” Estímulo: “John apercebeu-se/não se apercebeu de que estava falido.” Pressuposto: “John estava falido.” Estímulo: “John conseguiu/não conseguiu abrir a porta.” Pressuposto: “John tentou abrir uma porta.” “Existe” um número praticamente infinito de “pressupostos” para cada “estímulo”. Bruner afirma: “Obviamente, não se pode obrigar um leitor (ou ouvinte) a fazer interpretações infindas dos nossos comentários obscuros. Mas é possível chegar-se surpreendentemente longe – desde que se comece com algo que se aproxime daquilo a que Joseph Campbell chamou uma ‘comunidade mitologicamente instruída’³⁹⁵.” A transmissão daquilo que, regra geral, se encara como sabedoria espiritual é, na verdade, capaz de assumir (ou ser “reduzido a”) forma narrativa precisamente porque a palavra – no contexto da história, que é descrição de representação episódica de acontecimentos e comportamentos – tem esta propriedade “estimulante” enganosamente simples, mas infinitamente significativa:

Jesus propôs-lhes outra parábola: “O Reino do Céu é semelhante a um grão de mostarda que um homem tomou e semeou no seu campo.

É a mais pequena de todas as sementes; mas, depois de crescer, torna-se a maior planta do horto e transforma-se numa árvore, a ponto de virem as aves do céu abrigar-se nos seus ramos.”

Jesus disse-lhes outra parábola: “O Reino do Céu é semelhante ao fermento que uma mulher toma e mistura em três medidas de farinha, até que tudo fique fermentado.”

Tudo isto disse Jesus, em parábolas, à multidão, e nada lhes dizia sem ser em parábolas.

Deste modo cumpria-se o que fora anunciado pelo profeta: Abrirei a minha boca em parábolas e proclamarei coisas ocultas desde a criação do mundo. (Mateus 13:31-35)

Não é apenas a história que está saturada de sentido; mas também a imaginação, o comportamento e as consequências práticas da imaginação e do comportamento. As ideias individuais, fantasias particulares e ações

pessoais de indivíduos pressupõem a cultura a partir da qual são derivadas. A palavra, em contexto significativo, é significativa precisamente porque proporciona informação relevante a representação episódica, *per se*, e porque tem relevância – que pode não ser “conscientemente” compreensível ou declarável – para o comportamento. De igual forma, o comportamento do próprio e do outro – em contexto – predicam-se em valores e crenças culturalmente determinados e, poderá dizer-se que os contêm. É por este motivo que Jung pôde declarar, em relação às fantasias de um sonhador moderno:

Ele é na verdade um expoente inconsciente de um desenvolvimento autónomo psíquico, tal como o alquimista medieval ou o neoplatónico clássico. Assim, poder-se-á dizer – *cum grano salis* – que a história tanto poderia ser construída a partir do inconsciente de cada um como dos próprios textos.³⁹⁶

Nem o instrumento ou ferramenta mais concretos – como a palavra – são artefactos separáveis da cultura em que são produzido. É a incompreensão deste facto que condena ao fracasso muitos projetos bem-intencionados de “ajuda externa” e, igualmente, os estrangeiros a quem tal ajuda é prestada. Mesmo algo tão simples como a pá ou a enxada pressupõe a existência de uma cultura que tenha assegurado ao indivíduo domínio sobre a natureza, de modo que o indivíduo tenha o direito de tornar a Grande Mãe subserviente às pretensões do homem. Esta noção constitui a ideia central da cultura patriarcal complexamente civilizada, e emerge na consciência, contra pretensões concorrentes, com a maior das dificuldades:

Um profeta índio-americano, Smohalla, da tribo Umatilla, recusava-se a trabalhar a terra. “É pecado”, dizia, “ferir ou cortar, rasgar ou arranhar a nossa mãe comum trabalhando na agricultura.” E acrescentava: “Pedem-me que escave na terra? Devo pegar numa faca e espetá-la no seio da minha mãe? Mas assim, quando eu morrer, ela não me receberá de novo no seu regaço. Dizem-me que cave e tire as pedras. Devo mutilar-lhe a carne até alcançar os ossos? Assim nunca poderei voltar a entrar no seu corpo e nascer outra vez. Pedem-me que corte a erva e o trigo e os venda, para enriquecer como os brancos. Mas como me atreverei eu a cortar o cabelo da minha mãe?”³⁹⁷

Cada sociedade partilha um ponto de vista moral, que é, essencialmente, uma identidade composta por fidelidade inquestionada a um conceito particular de “realidade” (*o que é e o que devia ser*), e por acordo em relação à natureza desses comportamentos que possa manifestar-se razoavelmente. Todos os indivíduos de uma nação particular estão de acordo, fundamentalmente, quanto à natureza do presente insuportável, do futuro ideal e dos meios para transformar um no outro. Cada indivíduo representa essa conceptualização, em termos das suas próprias ações, com maior ou menor sucesso; maior sucesso, ou pelo menos maior facilidade, quando nada de accidental surge, tornando necessário o ato de questionamento; menor, quando a ação moral não produz a consequência devida. Qualquer pressuposto pode ser desafiado. A expectativa mais fundamental das minhas fantasias – quaisquer que sejam – é que os meus pressupostos sejam válidos. A discrepância entre o que desejei e o que realmente ocorreu constitui evidências de que um ou mais dos meus pressupostos é inválido (mas não necessariamente informação acerca de qual, ou a que nível). O resultado de tal discrepância é aplicação de outros padrões de ação (predicados em pressupostos) e expectativas associadas, associados à coleção de nova informação, mediante exploração ativa. Quanto mais abaixo na hierarquia de pressupostos ocorrer essa discrepância, mais *stressante* será a ocorrência, mais medo será desinibido, mais motivação para negação e necessidade de exploração haverá, mais necessária será a reprogramação de pressupostos comportamentais e das expectativas sensoriais correspondentes.

Uma sequência de acontecimentos verdadeiramente inesperada perturba os pressupostos implícitos nos quais a fantasia original particular se predicava – e não só essa fantasia, mas *inúmeras outras presentemente implícitas, cuja existência dependia igualmente desses pressupostos violados*. A consequência inevitável de tal violação é o colapso da expectativa e a consequente geração de medo e esperança, seguida por exploração, a tentativa de adaptação ao novo ambiente (de comportamento apropriado, de cumprimento de exigências motivacionais sob novas condições e de mapeamento de novas condições). Esta consequência requer a paralisia do velho modelo, a reversão de afetos que de outra forma manteriam estáveis a concorrência e caos, e reconstrução da ordem, guiada por exploração.

Quanto mais básico o nível, mais esse pressuposto é partilhado por praticamente todas as fantasias concebíveis. Quanto mais básico o nível comprometido, maior a ansiedade e a depressão [e outra motivação – particularmente (e não evidentemente) a *esperança*] libertadas da contenção; quanto mais adaptação comportamental lançada em descrédito – quanto mais motivação para negação, engano, readaptação fascista, degeneração e desespero –, maior o desejo de redenção. O minar e reconstruir de níveis mais básicos é, como vimos, um ato revolucionário, mesmo no domínio científico. O cientista “normal” trabalha dentro dos limites de grandes modelos; o revolucionário altera os modelos. O cientista normal aceita o jogo (atual) como válido e tenta expandir o seu domínio relevante. O cientista revolucionário, que altera as regras do próprio jogo, dedica-se a um jogo diferente (com regras diferentes e perigosas, de uma perspectiva de dentro do jogo). Kuhn afirma:

A transição de um paradigma em crise para um novo paradigma a partir do qual uma nova tradição de ciência normal pode emergir está bem longe de ser um procedimento cumulativo, alcançado por uma articulação ou extensão do velho paradigma. Em vez disso, é uma reconstrução do campo de novas ideias fundamentais, uma reconstrução que muda algumas das generalizações teóricas mais elementares, bem como muitos dos seus métodos e aplicações paradigmáticos. Durante o período de transição, haverá uma sobreposição grande mas nunca completa dos problemas que podem ser solucionados pelo antigo e pelo novo paradigma. Mas haverá também uma diferença decisiva nos modos de solução. Quando a transição fica completa, a profissão terá mudado a sua visão da área, os seus métodos e os seus objetivos. [398](#)

O cientista normal é frequentemente a antítese da sua contraparte mais extrema (mais criativa/destrutiva), tal como o bom cidadão se opõe ao herético, em parte porque a alteração das regras altera o significado motivacional de ação e pensamento previamente valorizados – frequentemente, reduzindo-os a zero (o que quer dizer que o revolucionário pode destruir por completo o significado da carreira, passada, presente e futura, do operário dedicado), em parte porque a

reestruturação das regras devolve tudo temporariamente a um estado de caos provocador de ansiedade. Kuhn afirma:

Um paradigma é pré-requisito da própria percepção. O que um homem vê depende tanto daquilo para que olha como daquilo que a sua experiência visual e conceptual o ensinou a ver. Na ausência de tal treino, só pode haver, usando a expressão de William James, “uma confusão vibrante e intensa”.³⁹⁹

Essa “confusão vibrante e intensa” – o Grande Dragão do Caos – não é afetivamente neutra: de facto, o seu significado afetivo, ameaça e promessa, talvez seja tudo o que dela pode ser experienciado antes de ter sido categorizado.

Por vezes, informação nova implica mero ajustamento lateral de comportamento – a modificação de abordagem, dentro de um domínio ainda definido pelo objetivo familiar. Por vezes, contudo, o desconhecido emerge de uma forma que exige um ajustamento qualitativo em estratégia adaptativa; a reavaliação do passado, do presente e do futuro, e a aceitação do sofrimento e da confusão que isso necessariamente acarreta. Kuhn fala do efeito (e afeto) do desconhecido emergente e persistente no domínio da ciência. O padrão que descreve caracterizou todas as revoluções cognitivas, incluindo as que têm lugar no universo da moralidade normal:

Quando [...] uma anomalia passa a parecer mais do que apenas outro enigma da ciência normal, começou a transição para a crise e para a ciência extraordinária. A própria anomalia torna-se agora mais geralmente reconhecida como tal pela profissão. Cada vez mais atenção lhe é devotada, por cada vez mais profissionais eminentes dessa área. Se continua ainda a resistir, dado que por norma não o faz, muitos deles poderão passar a ver a sua resolução como o objeto da disciplina. Para eles, a área não voltará a parecer bem o que era antes. Parte da sua aparência diferente resulta simplesmente do novo ponto de fixação do escrutínio científico. Uma fonte ainda mais importante da mudança é a natureza divergente das numerosas soluções parciais que a atenção concertada dedicada ao problema torna disponíveis. Os primeiros ataques ao problema resistente terão seguido as regras paradigmáticas bastante ao pé da letra. Contudo, com a resistência continuada, cada vez mais desses

ataques terão envolvido alguma articulação menor, ou não tão menor, do paradigma, sem que qualquer um se pareça com outro, cada um parcialmente bem-sucedido, mas nenhum o bastante para ser aceite pelo grupo como paradigma. Através desta proliferação de articulações divergentes (com uma frequência cada vez maior, serão descritas como ajustamentos *ad hoc*), as regras da ciência normal tornam-se cada vez mais indistintas. Embora ainda exista um paradigma, poucos profissionais se revelarão totalmente de acordo quanto ao que ele é. Até soluções previamente padronizadas para problemas resolvidos serão postas em causa.

Quando aguda, esta situação é por vezes reconhecida pelos cientistas envolvidos. Copérnico queixava-se de que, no seu tempo, os astrónomos eram tão “inconsistentes nestas investigações [astronómicas] [...] que não conseguem sequer explicar ou observar a duração constante do ano sazonal. Com eles”, continuava, “é como se um artista devesse reunir as mãos, os pés, a cabeça e outros membros para as suas imagens a partir de modelos diversos, cada parte excelentemente desenhada, mas não relacionada com um só corpo e, como de forma alguma corresponderiam uns com os outros, o resultado seria um monstro, em vez de um homem.”⁴⁰⁰ Einstein, limitado pelo uso atual de uma linguagem não menos florida, escreveu tão-só: “É como se o chão tivesse sido puxado debaixo dos pés de uma pessoa, sem uma fundação firme à vista, sobre o qual pudesse ter sido construído.”⁴⁰¹ E Wolfgang Pauli, nos meses antes de o artigo de Heisenberg sobre mecânica matricial indicar o caminho para uma nova teoria quântica, escreveu a um amigo: “De momento, a física está de novo terrivelmente confusa. Seja como for, é demasiado difícil para mim, e quem me dera ter sido ator cómico ou qualquer coisa do género e nunca ter ouvido falar de física.” Este testemunho é particularmente impressionante se contrastado com as palavras de Pauli, menos de cinco meses depois: “O tipo de mecânica de Heisenberg voltou a dar-me esperança e alegria na vida. É certo que não fornece a solução

para o enigma, mas acredito que é novamente possível avançar.”⁴⁰², ⁴⁰³

Ora, Kuhn marcou uma distinção qualitativa entre os modos normal e revolucionário de operação. Tais diferenças qualitativas não existem (embora facilmente nos ocorram exemplares dos dois tipos, retirados dos “polos extremos” do procedimento de produção de conhecimento). A distinção é mais na linha de “transformação daquilo que o grupo quer transformar” *versus* “transformação daquilo que o grupo gostaria que permanecesse estável” – com o revolucionário a mudar mais do que seria atualmente desejável (para a manutenção da hierarquia social existente, por exemplo). A “transformação daquilo que o grupo quer transformar” é uma forma de revolução limitada, como discutimos anteriormente. Revoluções idealmente limitadas produzem efeito positivo. Revoluções que perturbam os limites desejados – que são o que o cientista revolucionário de Kuhn produz – evocam medo (e negação e agressão, como mecanismos de defesa). O revolucionário produz alteração involuntária nos “artigos de fé” no indivíduo normal. É esta capacidade que o torna revolucionário e necessário – e receado e desprezado. Em termos mais gerais, poderá dizer-se que procedimentos de “descoberta” que perturbam mapas spatiotemporais de larga escala produzem perturbação do afeto a uma escala equivalente (e que é à tal perturbação de larga escala que chamamos revolução).

“Presunções” sociais e individuais mitologicamente estruturadas – “artigos de fé” – proporcionam o ambiente no qual dado padrão adaptativo específico de uma cultura retém a sua validade condicional. Este ambiente mítico pré-racional é análogo, em estrutura, ao próprio ambiente físico ou natural – já que a estrutura adaptada ao ambiente depressa se torna um elemento constituinte do próprio ambiente, com as mesmas características essenciais. (Ou, dizendo-o de outra forma, tudo o que está contido no espaço fora do muro a definir “espaço atualmente considerado” é “ambiente”, embora grande parte seja, na verdade, a consequência de atividade histórica ou até mesmo individual). A perturbação do “‘ambiente’ mítico pré-racional” é tão catastrófica como a perturbação do “ambiente físico ou natural” (as duas perturbações até poderão não ser realmente distinguíveis, em última análise). Isto significa, essencialmente, que considerar seriamente outro ponto de vista significa arriscar exposição

a incerteza indeterminada – arriscar um aumento de ansiedade existencial, dor e depressão; experienciar caos afetivo, imagístico e cognitivo temporalmente indeterminado. É muito mais provável, em consequência, que um ponto de vista seja de facto razoavelmente considerado cruel (embora esta consideração seja perigosamente unilateral), quando vista em termos da sua potencial capacidade destrutiva, a partir dos confins rigorosos da estrutura adaptativa. Só dentro do domínio da metamoralidade (que é a moralidade que atualiza regras morais) pode o estranho ser tolerado ou até bem-vindo.

O grupo, nas suas encarnações sociais e intrapsíquicas, é a expressão atual de uma forma de agir e pensar que recebeu particular conteúdo ao longo de milhares de anos. Este conteúdo particular, padrões de comportamento e as suas representações, foram estabelecidos inicialmente por indivíduos que enfrentaram o desconhecido e prevaleceram, que foram capazes de fazer ou pensar algo que ninguém havia sido capaz de fazer ou pensar antes. Desta forma, indivíduos heroicos criam novos pressupostos e formulam novos valores. A integração destes pressupostos e valores no grupo, mediante o procedimento competitivo que começa com imitação e termina com abstração verbal, aumenta o repertório lógico permanente comportamental e abstrato dos indivíduos que formam esse grupo. A soma total de tais padrões comportamentais (e descrições de segunda e terceira ordem dos mesmos), partilhada com um grupo social, constitui esse grupo. Os grupos predicam-se numa estrutura coletiva, historicamente determinada, de padrões comportamentais (abstratamente representados) (e das consequências destes), que tende para a consistência interna e para a estabilidade ao longo do tempo. A internalização deste padrão comportamental e das suas representações protege os indivíduos que compõem o grupo do medo da sua própria experiência. O grupo é a estrutura hierárquica de comportamento culturalmente determinada – e a conceptualização abstrata desta – que inibe o medo da novidade, a Terrível Mãe, fonte de todos os pesadelos. O grupo é a estrutura histórica que a humanidade erigiu entre o indivíduo e o desconhecido. O grupo, na sua forma benéfica, serve para proteger da ameaça e do desconhecido os indivíduos que o compõem. O estabelecimento do comportamento a assumir, quando apresentado com determinada situação, inibe o medo paralisante que a situação, doutra forma, induziria.

O grupo é também, simultaneamente, a expressão histórica concreta da “tese” heroica única do *Homo sapiens*, tal como declarada anteriormente: que *a natureza da experiência pode ser alterada, para melhor, por voluntária alteração de ação e pensamento*. Esta tese central expressa-se no mito da via. A perda do paraíso (previamente existente) inicia a atividade, história “redentora”; a restauração do paraíso – no decurso ou como consequência de comportamento adequado – é o seu objetivo. Este padrão geral parece característico de todas as civilizações, de todas as filosofias, todas as ideologias, todas as religiões. A ideia geral de que a mudança possa trazer melhoria – na qual se predica toda a mudança voluntária – é, em si mesma, baseada no ideal do pressuposto [da ficção (necessária)] de que, mediante um procedimento histórico, a perfeição possa ser atingida. Este mito – mesmo na sua encarnação ritual mais precoce – proporciona assim a base da ideia do próprio progresso. O grupo, encarnação da história, é a materialização de um modo específico de ser, cujo objetivo é a obtenção da perfeição, e contém a expressão concreta do objetivo de um povo; é a realização objetiva e subjetiva do modo pelo qual se melhora a condição trágica. A história não só protege as pessoas do desconhecido; proporciona-lhes regras para alcançar o que mais desejam e, por conseguinte, para expressarem o sentido (essencialmente indeclarável) das suas vidas.

O conhecimento moral humano progride à medida que o conhecimento procedimental expande o seu domínio, à medida que a memória episódica codifica, cada vez mais precisamente, os padrões que caracterizam esse conhecimento; à medida que o sistema semântico passa a representar explicitamente os princípios implícitos sobre os quais assentam o conhecimento procedimental e a representação episódica desse conhecimento – e, claro está, à medida que as consequências desta representação de segunda e terceira ordem alteram a natureza do próprio procedimento. Assim, o teórico político democrático, por exemplo, consegue finalmente pôr em palavras a essência do mito religioso depois de o mito ter capturado, em imagem, a essência do comportamento adaptativo; pode falar acerca de “direito intrínseco” como se essa noção fosse algo *racional*. Este procedimento de cada vez maior abstração e representação é equivalente ao desenvolvimento de consciência “superior” (sobretudo se as palavras cada vez mais esclarecidas forem de facto –

desejo utópico – transformadas e descenderem pela hierarquia ao nível da ação).

A maior vantagem de um aumento da abstração da representação, além da facilidade de comunicação, é um aumento da flexibilidade adaptativa: alterações no pensamento abstrato podem prosseguir “como se fossem” um jogo, sem consequências práticas imediatas, positivas ou negativas⁴⁰⁴. A desvantagem desta flexibilidade adaptativa é a emergência de capacidade de destruir constantemente (e indevidamente, na maioria dos casos) as presunções *a priori* do jogo: de pôr as regras em causa; de dissolver ímpeto para ação e desinibir a ansiedade existencial. Um jogo é divertido até as regras parecerem infantis. Depois a diversão desaparece. Isto poderá ser progresso, com o passar do tempo. Até que surja um novo jogo, porém, é meramente problemático. O procedimento de questionamento abstrato (semântico) é capaz de minar a adaptação moral a cada nível – semântico, episódico e procedimental – em simultâneo. Esta possibilidade pode ser encarada, mais uma vez, como um efeito secundário (destrutivo/benéfico) da capacidade de abstração.

A construção evolutiva de uma estrutura social adaptativa, simultaneamente existente e em representação semântica/episódica desse comportamento, significa abstração e organização hierárquica de conhecimento conquistado duramente na batalha física pela sobrevivência e a capacidade consequente de comunicação imediata desse conhecimento, na ausência de demonstração direta. Para mais, significa potencial para alteração e experimentação em abstrato (em jogo, episódico e semântico), prévio à aplicação no mundo real. A aquisição de tal capacidade – a capacidade de pensamento criativo abstrato, e a troca social do mesmo – significa um tremendo exacerbar de capacidade adaptativa, já que conceitos construídos apenas semanticamente alcançam a capacidade de alteração da representação episódica e do próprio procedimento. Quando a natureza da moralidade é semanticamente codificada, de forma que os pressupostos de comportamento implícitos e hierarquicamente estruturados se tornem explícitos, estes podem ser considerados, debatidos e alterados na sua natureza essencial. Tal alteração é capaz de se repercutir pela cadeia cognitiva até ao próprio procedimento. De igual forma, alterações no procedimento são (e devem ser) capazes de produzir efeitos profundos na representação episódica e

semântica. Esta flexibilidade aumentada, resultado de um desenvolvimento histórico muitíssimo complexo e demorado, é tremendamente útil para os propósitos de rápida adaptação e mudança, mas também promove conflito, social e intrapsíquico. Tal conflito emerge como consequência da destabilização da tradição histórica.

É a flexibilidade essencial do cérebro humano, a sua própria capacidade de aprender e, logo, de desaprender, que torna o *Homo sapiens* tão impressionantemente suscetível ao conflito grupal e intrapsíquico. O padrão comportamental de um animal é conhecimento procedimental, é fixo; a sua forma de ser no desconhecido não pode ser facilmente alterada no seu fundamento. Os pressupostos e valores pelos quais um ser humano individual vive podem, pelo contrário, ser ameaçados por umas quantas palavras bem escolhidas e revolucionárias, cuja facilidade de comunicação trai a sua história evolucionária elaboradamente complexa, a profundidade de esforço heroico necessário para a sua formulação e a sua atual potência extrema. Informação suficientemente nova verbalmente transmitida pode perturbar paradigmas semânticos, episódicos e processuais em simultâneo, embora a totalidade de tais efeitos possa não se manifestar durante anos – e, não raro, durante gerações.

Cada cultura mantém certas crenças-chave que são centralmente importantes para essa cultura, nas quais todas as crenças secundárias se predicam. Não é fácil abrir mão destas crenças-chave, porque, fazendo-o, tudo cai, e o desconhecido volta a reinar. A moralidade e o comportamento ocidentais, por exemplo, predicam-se no pressuposto de que cada indivíduo é sagrado. Esta crença já existia em forma nascente entre os Antigos Egípcios, e proporciona a própria pedra angular da civilização judaico-cristã. Um desafio bem-sucedido a esta ideia invalidaria as ações e os objetivos do indivíduo ocidental; destruiria a hierarquia de dominação ocidental, o contexto social para a ação individual. Na ausência deste pressuposto central, o corpo da lei ocidental – mito formalizado, moralidade codificada – erode e cai. Não há direitos individuais, não há valor individual – e a fundação da estrutura social (e psicológica) ocidental dissolve-se. A Segunda Guerra Mundial e a Guerra Fria travaram-se, em larga medida, para eliminar tal desafio.

Para o homem cujas crenças se tornaram abstratas (e, logo, mais duvidosas, mais discutíveis), a mera *ideia* do forasteiro basta para

perturbar a estabilidade de presunções quotidianas. Tolstói, nas suas *Confissões*, recorda o impacto das ideias europeias ocidentais na cultura medieval da Rússia, estática havia muito:

Lembro-me que, quando tinha onze anos, um rapaz do liceu, chamado Volodin'ka M., agora há muito falecido, nos visitou certo domingo com o anúncio da mais recente descoberta feita na escola. A descoberta era a de que Deus não existia e de que as coisas que nos ensinavam não passavam de contos de fadas (isto passou-se em 1838). Lembro-me de como esta notícia cativou o interesse dos meus irmãos mais velhos: até me permitiram participar nas suas discussões. Recordo-me que estávamos todos muito entusiasmados e que aceitámos esta novidade como sendo tanto interessante como completamente possível.⁴⁰⁵

Esta “descoberta”, que foi na verdade o resultado cumulativo de um processo cognitivo muito prolongado e traumático da Europa Ocidental, teve a capacidade de arrasar os pressupostos mais fundamentais da cultura russa (tal como tinha minado os do Ocidente):

Desde tempos antigos, quando a vida do que sei alguma coisa começou, as pessoas que conheciam os argumentos relativos à vaidade da vida, os argumentos que me revelaram a sua insignificância, não obstante viviam, dando à vida um sentido próprio. Desde o tempo em que as pessoas de alguma maneira começaram a viver, este sentido da vida tem-nas acompanhado, e elas levaram esta vida até ao meu próprio tempo. Tudo quanto existe em mim e à minha volta é fruto do seu conhecimento da vida. As próprias ferramentas de pensamento com as quais eu julgo e condeno a vida foram criadas não por mim, mas por elas. Eu próprio nasci, fui educado e cresci graças a elas. Minaram o ferro, ensinaram-nos a cortar a madeira, domesticaram o gado e os cavalos, mostraram-nos como plantar colheitas e como viver em conjunto; trouxeram ordem às nossas vidas. Ensinaram-me a pensar e falar. Sou seu descendente, nutrido por elas, criado por elas, ensinado por elas. Penso de acordo com os seus pensamentos, as suas palavras, e agora provei-lhes que tudo isso é insignificante!⁴⁰⁶

Esta destruição racional, com o passar do tempo, inevitavelmente, produziu os seguintes efeitos:

Aconteceu-me como acontece com qualquer pessoa que contraia uma doença interna fatal. Ao início, houve os sintomas insignificantes de um padecimento, que o paciente ignora; depois, estes sintomas recorrem cada vez mais frequentemente, até se fundirem num único período de sofrimento. O sofrimento aumenta e, antes de poder dar meia-volta, o paciente descobre aquilo que já sabia: que a coisa que ele julgara uma mera indisposição é, na verdade, a coisa mais importante do mundo para si, é, na verdade, a morte.

Foi exatamente isto que me aconteceu. Apercebi-me de que não se tratava de um padecimento accidental, mas de algo muito sério, e de que, se as mesmas questões continuassem a recorrer, eu teria de lhes responder. E tentei responder-lhes. As questões pareciam ser tolas, simples, infantis. Porém, assim que lhes deitei as mãos e tentei resolvê-las, fiquei imediatamente convencido, em primeiro lugar, de que não eram nem infantis, nem tolas, mas antes eram as questões mais vitais e profundas da vida e, em segundo lugar, que, por mais que eu ponderasse sobre elas, de forma alguma conseguiria resolvê-las. Antes de poder ocupar-me com a minha propriedade de Samsara, com a educação do meu filho ou com a escrita de livros, tinha de saber porque estava a fazer estas coisas. Sem saber a razão, não posso fazer o que quer que seja. No meio da minha preocupação com a casa, que, na altura, me mantinha muito ocupado, uma questão surgia-me de súbito na cabeça: “Muito bem, terás 6000 *desyatins* na província de Samara, bem como 300 cavalos; e depois?” E ficava completamente pasmado e não sabia que mais haveria de pensar. Assim que começava a pensar na educação dos meus filhos, perguntava-me a mim mesmo: “Porquê?” Ou refletia na forma como as pessoas poderiam obter prosperidade e, de súbito, perguntava-me: “O que é que isso tem que ver comigo?” Ou, a pensar acerca da fama que as minhas obras me davam, dizia a mim mesmo: “Muito bem, serás mais

famoso que Gogol, Pushkin, Shakespeare, Molière, mais famoso do que todos os escritores do mundo – e depois?”

E não conseguia, de todo, encontrar resposta.

A minha vida parou. Eu respirava, comia, bebia e dormia; na verdade, não podia evitar respirar, comer, beber e dormir. Mas não havia vida em mim porque não tinha desejos cuja satisfação me parecesse razoável. Se quisesse alguma coisa, sabia de antemão que não faria diferença se a conseguisse ou não.

Se uma fada tivesse aparecido, oferecendo-se para me conceder todos os desejos, eu não teria sabido o que desejar. Se, em momentos de inebriação, eu tinha não desejos, mas hábitos de velhos desejos, em momentos de sobriedade sabia que tudo era uma ilusão, que, na verdade, não desejava o que quer que fosse. Já nem sequer queria descobrir a verdade, porque tinha adivinhado o que era. A verdade era que a vida não tinha sentido.

Era como se tivesse vivido um pouco, vagueado um pouco, até chegar ao precipício, vendo claramente que nada havia em diante, exceto ruína. E não era possível parar, dar meia-volta, fechar os olhos para não ver que nada havia em diante exceto o engano da vida, da felicidade, e a realidade do sofrimento e da morte, de aniquilação total.

Fartei-me da vida; alguma força irresistível me levava de alguma forma a livrar-me dela. Não era que quisesse matar-me. A força que me afastava da vida era mais potente, mais absoluta, mais abrangente do que qualquer desejo. Com todas as forças, eu debatia-me por me escapar da vida. A ideia de suicídio surgiu-me tão naturalmente então como antes me surgira a ideia de melhorar a vida. Esta ideia constituía tamanha tentação que tive de usar estratégias contra mim mesmo para não a pôr em prática demasiado apressadamente. Não queria ter pressa só porque queria usar todas as forças para desenredar os pensamentos. Caso não conseguisse desenredá-los, poderia sempre ir em frente com o plano. E lá estava eu, um homem de sorte, a levar uma corda do meu quarto onde ficava sozinho todas as noites ao despir-me, para não me enforcar usando a

viga entre os armários. E deixei de caçar com uma arma, para não me sentir demasiado tentado a livrar-me da vida. Eu próprio não sabia o que queria. Tinha medo da vida, debatia-me para me livrar dela, e ainda assim esperava algo dela.

E isto acontecia-me numa altura em que, segundo tudo indicava, deveria ter sido considerado um homem completamente feliz. Tinha uma boa mulher que amava e me amava, belos filhos e uma grande propriedade que crescia e se expandia sem qualquer esforço da minha parte. Mais do que nunca, era respeitado por amigos e conhecidos, elogiado por desconhecidos, e podia reclamar um certo renome sem estar realmente a iludir-me. Mais, não me encontrava física ou mentalmente doente; pelo contrário, desfrutava de um vigor físico e mental como raras vezes encontrara entre outros da minha idade. Fisicamente, era capaz de acompanhar os camponeses a trabalhar nos campos; mentalmente, era capaz de trabalhar oito ou dez horas de seguida sem quaisquer efeitos secundários causados pelo esforço. E em tal situação dava por mim num ponto em que não conseguia viver; e embora receasse a morte, tinha de me valer de ardis contra mim mesmo para me impedir de me suicidar.

Descrevia a mim mesmo a minha condição espiritual: a minha vida é alguma espécie de partida estúpida e cruel que alguém me pregou. Apesar do facto de não reconhecer a existência de qualquer “Alguém” que pudesse ter-me criado, a noção de alguém me ter trazido ao mundo como uma partida estúpida e cruel parecia-me ser a forma mais natural de descrever a minha condição.⁴⁰⁷

A identidade de grupo – moralidade inculcada e interpretação aceiteada – serve para restringir o significado motivacional de fenómenos experienciais. Quando essa identidade (que se baseia em fé implícita ou explicitamente depositada numa conceptualização particular do caminho) é desafiada, tais restrições desaparecem. Esta “desconstrução” de costume e crença simbolicamente patriarcais submete o indivíduo a uma guerra intrapsíquica de afeto concorrente – o “choque de opostos”, em termos junguianos; subjuga o indivíduo a insuportável conflito cognitivo,

emocional ou moral. Os comentários de Nietzsche sobre Hamlet, “doentio pálido do pensamento”, são relevantes neste contexto:

O conhecimento mata a ação; a ação requer os véus da ilusão: essa é a doutrina de Hamlet [...] Agora já não há qualquer conforto; a ânsia transcende um mundo após a morte, até os deuses; a existência é negada, juntamente com o seu reflexo cintilante nos deuses ou num além imortal. Consciente da verdade que viu uma vez, agora o homem vê apenas o horror ou o absurdo da existência; compreende o que é simbólico no destino de Ofélia; compreende a sabedoria do deus silvestre, Sileno: fica nauseado.⁴⁰⁸, ⁴⁰⁹

O protagonista tragicamente cômico com um distúrbio de personalidade burocrática (o rato metafórico) de *Memórias do Subterrâneo* reage similarmente, comparando a sua própria incapacidade (sofisticada) de responder corajosamente a um insulto à de *l’homme de la nature et de la vérité* – o homem natural, e, por conseguinte, verdadeiro, mas comparativamente inconsciente (procedimental):

Vejam agora o rato em ação. Suponhamos, por exemplo, que também foi insultado (e será quase sempre sujeito a desconsiderações) e deseja vingança. Talvez se acumule até mais fúria dentro dele do que dentro de *l’homme de la nature et de la vérité*, porque *l’homme de la nature et de la vérité*, com a sua estupidez inata, não considera que a sua vingança seja mais do que justiça, conquanto o rato, com a sua consciência aumentada, nega que haja qualquer justiça nisso. Por fim surge o próprio ato, a vingança. Por esta altura, o malfadado rato já acumulou, além da maldade original, tantas outras maldades sob a forma de perguntas e dúvidas, e tantos outros problemas por resolver, além do problema original, que criou involuntariamente à sua volta um pântano fatal, um lodaçal fedorento, constituído pelas suas próprias dúvidas e agitações e, finalmente, por todo o cuspo que ali choveu, de todos os homens espontâneos de ação imponentemente dispostos em círculo como juízes e árbitros, perdidos de riso. É claro que nada há a fazer além de esquecer tudo aquilo e rastejar envergonhado para o seu buraco com um sorriso de desprezo fingido, no qual nem ele mesmo acredita.⁴¹⁰

As personagens ficcionadas de Shakespeare e Dostoiévski reagem como o Tolstói de carne e osso ao mesmo conjunto de circunstâncias historicamente determinado – à “morte de deus”, na terminologia de Nietzsche, acarretada, inexoravelmente, pelo desenvolvimento continuado da consciência abstrata. O “primeiro homem moderno”, Hamlet, e os que o seguem, na arte e na vida, reagem caracteristicamente como o “criminoso pálido” de Nietzsche; como Raskolnikov de *Crime e Castigo*, permanecem incapazes de suportar a “terrível beleza”⁴¹¹ dos seus feitos. Nietzsche afirma:

Do que é grandioso há que ou calar, ou falar com grandiosidade. Com grandiosidade – isso quer dizer cinicamente e com inocência. O que relato é a história dos próximos dois séculos. Descrevo o que aí vem, o que já não poderá ser diferente: o *advento do niilismo* [...] Toda a nossa cultura europeia avança, há já algum tempo, com uma tensão torturada que aumenta de década para década, como que rumo a uma catástrofe: irrequieta e violentamente, de cabeça, como um rio a querer chegar ao fim, que já não reflete, que tem receio de refletir.

Quem aqui fala, pelo contrário, até agora não tem feito outra coisa que não refletir: como um filósofo e um solitário por instinto, que tem encontrado a sua vantagem em manter-se à parte, de fora. Porque se tornou necessário o advento do niilismo? Porque os valores que tivemos até agora alcançam a sua consequência final; porque o niilismo representa a derradeira conclusão lógica dos nossos grandes valores e ideais – porque devemos experienciar o niilismo antes de podermos descobrir o que esses “valores” realmente tinham.

Requeremos, com o tempo, valores novos.

O niilismo está à porta; de onde chega esta extraordinária visita?

Ponto de partida: é um erro considerar “mal-estar social” ou “degeneração fisiológica”, ou corrupção de todas as coisas, como a causa do niilismo. Vivemos na época mais honesta e compassiva. O mal-estar, seja psíquico, físico, ou intelectual, não tem de resultar de todo em niilismo (isto é, na rejeição radical do valor, do sentido e da desejabilidade). Tal mal-estar permite

sempre um leque de interpretações. Antes: é numa interpretação em particular, a moral cristã, que o niilismo tem raízes.

O fim do cristianismo – às mãos da sua própria moralidade (que não pode ser substituída), que se volta contra o Deus cristão; a noção de veracidade, altamente desenvolvida pelo cristianismo, fica nauseada pela falsidade e falácia de todas as interpretações cristãs do mundo e da história; passa de “Deus é a verdade” para a fé fanática de “Tudo é falso”; um budismo ativo.

O ceticismo em relação à moral é o que é decisivo. O fim da interpretação moral do mundo, que já não tem qualquer sanção depois de ter tentado escapar para algum além, leva ao niilismo.

“Tudo carece de sentido.” (A inatingibilidade de uma interpretação do mundo, à qual uma quantidade tremenda de energia tinha sido dedicada, desperta a suspeita de que todas as interpretações do mundo são falsas.)⁴¹²

Isto, em resumo, é uma “cascata”.

O niilismo, *alter ego* do totalitarismo, é resposta a experiência do mundo, própria e alheia, desprovida de certo sentido e, logo, coibida de ter sentido algum; é reação ao mundo libertada das constrições inconscientes do hábito, do costume e da crença; é resposta à reemergência do terrível desconhecido; é reação de um espírito que já não é capaz, em consequência de capacidade crítica abstrata, de manifestar uma identificação inconsciente ou procedimental com o herói – que já não é capaz de invocar crença na possibilidade humana, perante a exposição ao mais pavoroso possível. Os fenómenos mantêm-se limitados no seu significado afetivo, pelo menos parcialmente, porque o grupo (a hierarquia de dominação) chegou a acordo quanto ao seu sentido (as suas implicações para ação específica em determinada situação). Quando essa hierarquia se desmorona – talvez como consequência de uma crença emergente numa presunção central – já nada é “sagrado”. Este processo torna-se evidentemente manifesto, do ponto de vista empírico, durante um motim. Quando a lei e a ordem são temporariamente suspensas [quando a força inibidora de ameaça imposta é aliviada (quando a hierarquia de dominação colapsa momentaneamente)], aqueles cujo comportamento moral permanece predicado em obediência ressentida caem nas garras do

seu próprio afeto perturbado e explodem em agressão, cobiça, ódio e destruição vingativa. Esta explosão [implosão (?)] é “redução ao continuum pré-cosmogónico”, do ponto de vista pré-experimental ou mítico⁴¹³ – regressão ao tempo e ao lugar anterior à divisão às coisas entre conhecido e desconhecido. Isto pode ser visto como uma alteração em afeto ou como uma transformação do significado motivacional dos fenómenos cuja apreensão motiva o comportamento. A mente objetiva postularia a primeira; a mente mítica, preocupada com a realidade subjetiva, a última. Esta forma de regressão existe como pré-condição para a reestruturação criativa. A apreensão semiconsciente (semideclarativa) deste estado carregado de afeto manifesta-se como medo paralisante, e existe (feliz e catastroficamente) como o maior impedimento à mudança.

A hierarquia de valor de dominação, existente social e intrapsiquicamente, serve-se de medo (e promessa) para regular o acesso a bens desejados – para determinar o significado motivacional líquido de determinados acontecimentos e processos. Qualquer fenómeno é capaz de induzir uma série de estados afetivos ou motivacionais. É o resultado social e individualmente determinado da competição entre esses estados intrapsíquicos que determina o *output* comportamental. A consequência internalizada da hierarquia externa de dominação – que é o “patriarcado intrapsíquico”, o superego de Freud – é conhecimento da relevância motivacional líquida de fenómenos no seio de determinada sociedade. Isto implica, como anteriormente declarado, que a estrutura de poder historicamente determinada de dada sociedade poderia ser inferida através da análise do significado atribuído a artefactos tecnológicos e cognitivos pelos indivíduos dessa sociedade. O que é desejado depende do objetivo para o qual determinada sociedade avança. O objetivo é apresentado como valioso, inicialmente, em consequência da operação de “presunções” inconscientes, que hipoteticamente precedem a ação. O valor pressuposto pela ação é então episodicamente codificado e depois, talvez, semanticamente formalizado. Alguém de uma cultura diferente valoriza as coisas de forma diferente; esta diferença baseia-se na aceitação de um esquema orientado para objetivos alternativos. A natureza e a presença desta diferença poderá ser inferida (será, na verdade, necessariamente inferida) a partir da observação do comportamento, da imaginação e da discussão de outrem – inferida, até, talvez, a partir da exposição a

artefactos culturais (a que, por regra, é atribuído o estatuto de “meras” ferramentas, o que equivale a dizer implementos do caminho) ou a partir de pistas tão subtis como a voz ou a melodia procedimental⁴¹⁴.

O movimento de um esquema para outro – ou de ambos para um terceiro hipotético, que os una (o que poderá constituir a consequência de esforço heroico revolucionário) – pressupõe dissolução, mútua ou singular, não mera adição (uma mudança “qualitativa”, não “quantitativa”). Miticamente, como vimos, este movimento pode ser representado como a queda do precipício para o abismo, como o colapso do ídolo de pés de barro, como dissolução a elementos constituintes corporais ou materiais, como viagem ao submundo ou ao fundo do mar, como passagem pelo vale das sombras da morte, como quarenta anos (ou quarenta dias) no deserto, como encontro com a hidra, como incesto com a mãe. Quando tal viagem é encetada voluntariamente – com recursos adequadamente preparados de antemão, com fé inculcada –, a possibilidade de sucesso (regresso, reconstituição, ressurreição, ascensão) vê-se substancialmente aumentada. Quando a dissolução ocorre acidentalmente – quando o encontro com o desconhecido não é intencional⁴¹⁵ ou é evitado para lá do tempo em que a sua ocorrência seria inevitável – a catástrofe intrapsíquica ou social, o suicídio ou a guerra, torna-se certa.

O objetivo ao qual o comportamento se devota serve como um polo do esquema cognitivo que determina o significado motivacional dos acontecimentos. Membros da mesma cultura partilham o mesmo objetivo. Este objetivo consiste num hipotético estado desejado que existe por oposição a alguma conceptualização do presente, e que pode ser atingido mediante a participação num processo particular, consensualmente aceite e tradicionalmente determinado. Este esquema é estruturalmente análogo à conceção mitológica normal do caminho, que inclui uma representação do presente (perturbado), uma conceção do futuro (desejado), e uma descrição de métodos (receitas e injunções morais) para transformar o primeiro no último. O conhecimento moral serve para alongar o caminho, reduzindo o infinito significado potencial de acontecimentos ao particular e determinado. Este processo de redução é de natureza social – os acontecimentos assumem sentido estabelecido que é socialmente determinado, partilhado. A relevância afetiva de determinado fenómeno –

fundamentalmente, o significado para o comportamento orientado para objetivos – é uma consequência da operação do esquema orientado para objetivos, que encontra expressão parcial no estabelecimento de uma hierarquia de dominação. Uma hierarquia de dominação é um acordo social que determina acesso a bens desejados. Na maioria dos casos, estes bens são pistas para recompensa de consumo – experiências que significam movimento rumo a ou maior probabilidade de se atingir o objetivo desejado. A posição relativa na hierarquia de dominação – pelo menos na sociedade a funcionar na perfeição – é, em si mesma, determinada através de julgamento social. Esse julgamento reflete a apreciação do valor de um determinado indivíduo. Esse valor reflete a forma como a sociedade encara a capacidade que esse indivíduo tem de contribuir para a obtenção do objetivo. Esta interpretação, claro está, implica que a postulação de um determinado caminho produz, necessária e inevitavelmente, uma hierarquia de valor (dado que pessoas e coisas diferirão inevitavelmente na sua utilidade como meios para o fim desejado). Todos os fenómenos, vivenciados dentro dos confins de determinada sociedade, estão imbuídos de informação referente à hierarquia de dominação e ao esquema orientado para objetivos. O valor de qualquer artigo ou experiência em particular é determinado pela fundação mítica – sobre a qual assenta, consciente e inconscientemente, toda a sociedade. Este valor é a magia do objeto.

A atividade cismática, seja semântica, episódica ou procedimental, pode ser considerada o equivalente dentro do grupo à chegada de um forasteiro (abstrato ou concreto). Os cismas culturais ocorrem quando indivíduos outrora previsíveis e familiares ficam possessos por noções comportamentais, imagens ou formulações semânticas novas, que apresentam um desafio a pressupostos considerados necessariamente invioláveis – tais como o pressuposto (mais perigoso, autoritário) de que todos os pressupostos atualmente aceites são “verdadeiros”. O horror medieval à heresia e as reações drásticas a tal ideação definidas como necessárias pelos guardiões católicos do pensamento adequado tornam-se compreensíveis como consequência da consideração 1) da função protetora do dogma intacto e 2) da impossibilidade metodológica de “refutar”, por assim dizer, ideias narrativas miticamente fundadas. A Igreja Católica fragmentou-se caoticamente (e, talvez, criativamente) – e

continua a fazê-lo – com consequências horrendas, mesmo sob condições em que tal fragmentação era severamente punida. Isto não é dito para proporcionar justificação para repressão de criatividade, mas para tornar compreensível a motivação para tal repressão. A degeneração para o caos – decadência – poderá ser considerada a ameaça constante da inovação efetuada na ausência de compreensão e respeito pela tradição. Tal decadência é precisamente tão perigosa para a estabilidade e adaptabilidade da comunidade e do indivíduo e tão puramente motivada por desejos e vontades subterrâneas como o totalitarismo ou o desejo pela ordem absoluta. A ausência continuada de uma metodologia geralmente aceitável para estabelecer pacificamente o valor relativo ou a validade de evidentes diferenças mitologicamente predicadas ajuda a assegurar que a repressão cruel continuará a ser a alternativa frequentemente utilizada.

O rápido desenvolvimento de capacidade semântica (e a sua elaboração de segunda ordem em metodologia empírica) constitui a terceira maior ameaça à estabilidade continuada de sistemas culturais adaptativos socio-historicamente determinados (bem como o principal fator na elaboração complexa de tais sistemas). (Os primeiros dois – apenas para recordar – eram mudança ambiental natural rápida, independente de atividade humana, e contacto com uma cultura estrangeira até então isolada). Indivíduos letrados, membros de culturas contidas em teologias expressas ou filosofias racionais, têm maior facilidade em encarnar e/ou adotar abstrata ou provisoriamente posições diferentes, no que concerne ao valor de pressupostos iniciais; conseguem igualmente verbalizar as crenças de outras pessoas, assimilá-las e submetê-las a consideração crítica ou aceitação (teoricamente) inocente; têm necessariamente de ser capazes de se tornar *muitas outras pessoas*, em imitação, imaginação e pensamento. A crítica linguisticamente mediada dos predicados de comportamento mina a fé na validade de padrões hierárquicos de adaptação historicamente estabelecidos. O processo emergente final da cadeia de desenvolvimento de abstração pode aplicar-se a minar a estabilidade da sua base. Assim sendo, o indivíduo moderno e verbalmente sofisticado corre sempre o risco de serrar o ramo no qual se encontra sentado.

A linguagem transformou o drama em narrativa mítica, a narrativa em religião formal, e a religião em filosofia crítica, proporcionando expansão exponencial da capacidade adaptativa – destruindo, ao mesmo tempo,

pressupostos e expectativas, e separando o conhecimento da ação. O *Homo sapiens* civilizado é capaz de usar palavras para destruir o que não foi criado por palavras. Esta capacidade deixou os indivíduos modernos cada vez mais submetidos aos seus piores medos. Nietzsche declara:

A nossa Europa de hoje, sendo a arena de uma tentativa absolutamente súbita de uma mistura radical de classes e, *logo*, de raças, é, por conseguinte, cética em todos os planos – por vezes com esse ceticismo móvel que salta impaciente e lascivamente de ramo para ramo, por vezes sombrio como uma nuvem sobrecarregada de pontos de interrogação – e, frequentemente, mortalmente doente de vontade. A paralisia da vontade: onde é que, hoje em dia, não se encontra este enjeitado? E, não raro, com que atavios! Quão sedutores parecem esses atavios! Esta doença desfruta das roupagens mais belas e espampanantes; e a maior parte do que hoje em dia se apresenta, por exemplo, como “objetividade”, “ser científico”, “*l’art pour l’art*”, “conhecimento puro, livre de vontade”, não passa de ceticismo disfarçado e paralisia da vontade: é este diagnóstico da doença europeia que eu confirmo.⁴¹⁶

Os desenvolvimentos intelectuais que levam ao estabelecimento da metodologia científica moderna aumentaram o perigo desta tendência parcialmente patológica. A construção de uma representação potente e precisa do mundo “objetivo” ou partilhado – uma conclusão lógica da troca interpessoal de informação sensorial, tornada possível por comunicação linguística – desafiou a crença na realidade do mundo mítico, que, de facto, nunca foi objetivo. O mundo mítico sempre foi afetivo – embora tenha sido socialmente partilhado – e sempre conteve informação procedimental (e representação abstrata desta), hierarquicamente disposta em termos de valor, incorporada em forma procedimental não-verbal e imagística abstrata e semântica. A representação do valor mítico em formato verbal permitiu a experimentação simples na ética, na imaginação (e depois, com frequência tragicamente, em ação), e a geração de crítica ingénuo mas eficaz em relação às bases tradicionais do comportamento. Nietzsche afirma:

Pois é desta forma que as religiões estão destinadas a morrer: sob o olhar severo e inteligente de um dogmatismo ortodoxo, as

premissas míticas da religião são sistematizadas como uma soma total de acontecimentos históricos; alguém começa a defender apreensivamente a credibilidade dos mitos, enquanto, ao mesmo tempo, alguém obsta a qualquer continuação da sua vitalidade e do seu crescimento naturais; a sensibilidade ao mito perece e o seu lugar é ocupado pela pretensão da religião a bases históricas.⁴¹⁷

Freud defendia, como um empirista ideal do século XIX, que “não há outra fonte de conhecimento do universo que não a manipulação intelectual de observações cuidadosamente verificadas – isto é, aquilo a que chamamos investigação – e nenhum conhecimento pode ser obtido a partir de revelação, intuição ou inspiração”. Ainda disse, para mais, que “não há apelo para lá da razão”⁴¹⁸ (diretamente enraizada em “observação”, presumir-se-ia). Esta descrição não deixa lugar ao papel primário do afeto (ou sequer da sensação) na determinação da sabedoria – “o que causa dor a mim e a outros é errado”, na sua forma mais básica e ingénua – e também não se debruça sobre a questão da fonte das hipóteses científicas em geral (o processo narrativo). Para mais, o conhecimento puro do mundo sensorial – o que é, fundamentalmente – não inclui conhecimento acerca da adaptação a fazer ou do comportamento a assumir nesse mundo (embora a coleção de tal informação tenha óbvias implicações para tal adaptação). Tosltói afirma:

Tal como apresentado pelos eruditos e sábios, o conhecimento racional nega o sentido da vida, mas as massas reconhecem sentido através de um conhecimento irracional. E este conhecimento irracional é a fé, a coisa que eu não podia aceitar. Isto implica o Deus que é tanto um como três, a criação em seis dias, demónios, anjos e tudo o mais que eu não podia aceitar sem dispensar os sentidos.

A posição em que me via era terrível. Sabia que não encontraria nada no caminho do conhecimento racional, além de uma negação da vida; e, na fé, nada encontrava além de uma negação da razão, o que era ainda mais impossível do que uma negação da vida. Segundo o conhecimento racional, a vida é cruel e as pessoas sabem-no. Não têm de viver, mas viveram e vivem, tal como eu tinha vivido, apesar de saber havia muito que

a vida é cruel e desprovida de sentido. Segundo a fé, para compreender o sentido da vida, eu teria de voltar costas à razão, a mesmíssima coisa para a qual o sentido era necessário.⁴¹⁹

O pensamento mítico, por assim dizer, também se baseia em observação – mas em observação de comportamento no mundo da experiência afetiva. Isto significa observação cíclica da ação predicada numa teoria implícita ou explicitamente formulada do que deveria ser, e derivação de representações procedimentais, episódicas ou semânticas da mesma. Isto também é conhecimento – e parece, à luz de análise cuidadosa, não ser mais arbitrário do que a descrição empírica do mundo objetivo.

Talvez fosse necessário que a ciência, esforçando-se por escapar a um mundo cognitivo dominado pelo pensamento religioso e mítico, desvalorizasse esse mundo para estabelecer uma existência independente. Essa existência já se estabeleceu há muito, porém – mas o processo de desvalorização, implícito e explícito, prossegue (mesmo em campos teoricamente separados dos rigorosamente empíricos). Frye declara:

Desde Platão que a maioria dos críticos literários associa a palavra “pensamento” a idiomas dialéticos e conceptuais, ignorando ou negando a existência de pensamento poético e imaginativo. Esta atitude continuou no século xx, com *Science and Poetry*, de I. A. Richards, com a sua sugestão de que o pensamento mítico foi suplantado pelo científico, e que, conseqüentemente, os poetas devem confinar-se a pseudoafirmações. As primeiras críticas de T. S. Eliot, embora consideravelmente mais cautelosas do que isto, também exibiam um leque de confusões em torno da palavra “pensamento”. Desde então, tem havido uma noção lentamente crescente de que o pensamento mitológico não pode ser suplantado, pois forma o enquadramento e o contexto de todo o pensamento. Todavia, as velhas opiniões persistem, se bem que de formas mais sofisticadas, e ainda há demasiados críticos literários que tanto ignoram como desprezam os processos mentais que produzem literatura.⁴²⁰

Nietzsche afirma, similarmente, mas com maior desdém:

Todas as eras têm o seu tipo divino de ingenuidade por cuja invenção outras eras poderão invejá-las – e quanta ingenuidade,

venerável, infantil e ilimitadamente desajeitada se encontra na fé do acadêmico na sua superioridade, na boa consciência da sua tolerância, na certeza simples e inocente com que trata o homem religioso como um tipo inferior e menor que ele ultrapassou, deixando-o para trás, *por baixo* – de si, esse pequeno anão presunçoso e demagogo, o artífice assíduo e ligeiro de “ideias”, de “ideias modernas”!⁴²¹

O pensamento mitológico não é mera superstição arbitrária. A sua depreciação – refletindo-se até na crítica literária, em anos recentes – não só é desnecessária como *perigosa*. Não que as instituições e os dogmas religiosos não estejam sujeitos às mesmas fraquezas que todas as outras criações humanas. A ideias e padrões de ação que subjazem a estas instituições, e que as geraram, retêm uma importância crítica, contudo – mantêm-se importantes para sustentar a estabilidade emocional individual, para manter a tolerância, a coesão e a flexibilidade de grupo, suportando a capacidade de adaptação ao estranho, e fortalecendo a capacidade de resistir à dominação por ideologias unilaterais e assassinas. A ideia de que suplantámos tal pensamento é um excelente exemplo da capacidade do “sistema semântico” de representar parcialmente e criticar completamente. Isto é errado, arrogante e perigoso.

O grupo promove um padrão integrado de comportamento e concepção de valores. Isto é força, na medida em que um padrão integrado proporciona uma mensagem e, assim, promove unidade e direção. É também fraqueza, na medida em que essa integração – estrutura estável, hierarquicamente organizada – é inflexível e, portanto, frágil. Isto significa que o grupo, e aqueles que se identificam com ele, não pode desenvolver facilmente novos modos de percepção ou mudar de direção quando tal mudança ou desenvolvimento se torna necessário. Sob condições ambientais e sociais estáveis, isto constitui uma vantagem, já que o que funcionou no passado continuará a funcionar no presente. Todavia, em alturas de transição, de rápida transformação ambiental, de contacto multicultural, de avanço tecnológico ou ideológico, a estabilidade não é necessariamente suficiente. O neuropsicólogo Sokolov declarou que, como anteriormente citado⁴²², “uma forma de melhorar a qualidade da extrapolação [juízo da correspondência entre intenção e resultado] é assegurar informação adicional; outro método é desafiar os princípios

através dos quais tal informação é tratada, de maneira que o processo de regulação se mostre mais efetivo”. Esta ideia fundamental encontra-se incorporada na mitologia na figura do herói revolucionário. Ele é a quarta maneira como a ameaça à estabilidade da tradição cultural pode apresentar-se e, simultaneamente, é solução para o problema sempre recorrente de tal ameaça.

O Herói Revolucionário

O herói revolucionário reordena a estrutura protetora da sociedade, quando a emergência de uma anomalia torna necessária tal reordenação. É, assim, o agente de mudança, sobre cujas ações toda a estabilidade se predica. Esta capacidade – que deveria torná-lo uma figura bem-vinda em qualquer comunidade – é tremendamente ameaçadora para aqueles que se encontram completamente encapsulados pelo *status quo* e que são incapazes ou não estão dispostos a ver onde o atual estado de adaptação está incompleto e onde reside o perigo residual. O herói revolucionário arquetípico, por conseguinte, enfrenta a zanga e a rejeição dos seus pares, bem como os terrores do absolutamente desconhecido. Não obstante, é “o melhor amigo” do estado.

A análise da prática extática arcaica do *xamanismo* – prevalecente ao longo da “imensa área que abarca a Ásia Central e do Norte”⁴²³ – ilumina mais a natureza das ações e das experiências típicas do herói revolucionário. Frequentemente, os europeus que estabeleceram contacto inicial com esses curandeiros tribais consideravam-nos loucos. Na verdade, passava-se o oposto: o xamã genuíno era o homem mais mentalmente sã da tribo (isto é, o homem cuja capacidade de adaptação era maior). Para mais, servia como “antepassado unificado” do agente criativo ultimamente diferenciado ou especializado: explorador, místico, artista, cientista e médico. O xamã asiático era mestre da vida religiosa, incorporação e guardião da doutrina sagrada, autoridade dominante e criador de cultura.

As práticas e os pontos de vista disseminados do xamanismo constituem uma filosofia coesa, incorporada “inconscientemente” em comportamento e imagem. Esta filosofia ritual abarca um conjunto de observações acerca da natureza de transformação radical de personalidade, e um conjunto de práticas cujo objetivo é proporcionar tal alteração. O xamanismo devota-se ao exponenciar da possibilidade de melhorias qualitativas na

“consciência” ou capacidade adaptativa geral; capturou a essência de tal possibilidade em imagem, para minimizar o terror que a acompanha. O xamanismo é prototípico dessas práticas religiosas cujo intuito é modificar o comportamento e a interpretação humanos – induzir e regular os processos de reconfiguração espiritual. Essas práticas não são de natureza meramente culturais. Originam-se na observação de transmutação psicológica espontânea, uma capacidade humana com raízes psicobiológicas. Os rituais xamânicos são, portanto, não só anacrônicos, sem relevância moderna, exceto a ditada pela curiosidade, mas sumos exemplares de um processo que temos de compreender.

O xamã *não* é simplesmente uma figura arcaica, uma anomalia interessante do passado morto – é a incorporação, em culturas que não compreendemos, das pessoas do passado que mais admiramos. O fenómeno da “doença criativa”, descrito em pormenor por Henri Ellenberger, no seu imenso estudo da história do inconsciente, encontra-se bem vivo na nossa cultura. Ellenberger descreveu os seus elementos característicos:

Uma doença criativa sucede-se a um período de preocupação intensa com uma ideia e de busca por uma certa verdade. É uma condição polimorfa que pode assumir a forma de depressão, neurose, maleitas psicossomáticas, ou até psicose. Quaisquer que sejam os sintomas, são sentidos como dolorosos, se não mesmo angustiantes, pelo sujeito, com períodos alternados de alívio e pioria. Ao longo da doença, o sujeito nunca perde o fio da sua preocupação dominante. Frequentemente, é compatível com atividade normal, profissional e familiar. Mas, mesmo que se atenha às suas atividades sociais, fica quase inteiramente absorto em si mesmo. Padece de sintomas de completo isolamento, mesmo quando tem um mentor que o guie pelo calvário (como o aprendiz de xamã com o seu mestre). O fim costuma ser rápido e marcado por uma fase de euforia. O sujeito emerge do seu calvário com uma transformação permanente da sua personalidade e a convicção de que descobriu uma grande verdade ou um novo mundo espiritual.⁴²⁴

Muitas das figuras dos séculos XIX e XX inquestionavelmente reconhecidas como “grandes” – Nietzsche, Darwin, Dostoiévski, Tolstói, Freud, Jung,

Piaget – também se caracterizaram por períodos longos de profunda inquietação e incerteza psicológica. A sua “psicopatologia”, um termo ridículo neste contexto, gerou-se como consequência da natureza revolucionária da sua experiência pessoal (da sua ação, fantasia e pensamento). Não é um grande salto de psicologia comparativa ver o papel dessas figuras na nossa sociedade como análogo ao do líder religioso e curandeiro arcaico.

Para o indivíduo “tribal” médio, a iniciação socialmente imposta significa a morte da infância e a reintegração ao nível da maturidade social. Para o futuro xamã, a iniciação voluntariamente empreendida significa a desintegração da personalidade adulta socialmente determinada e a reintegração ao nível da individualidade única. Este processo encontra-se ilustrado na **Figura 50: A “Morte Dual” do Herói Revolucionário**. Aqueles que passam por uma segunda iniciação sofrem mais profundamente com a vida do que os seus pares; são, segundo a expressão de Jung, as “mentes mais complexas e diferenciadas da sua era”⁴²⁵. Estes indivíduos criativos detetam anomalia emergente e começam o processo de adaptação à mesma, muito antes de a pessoa média reparar em qualquer alteração de circunstância. No seu êxtase, o xamã vive a potencial vida futura da sua sociedade. Este indivíduo perigoso pode representar um papel curativo na sua comunidade, porque sofreu mais através da experiência do que os seus pares. Se alguém da comunidade (ou a própria comunidade) adoecer, colapsar – começar a viagem, por assim dizer, à terra dos mortos, ao terrível desconhecido – o xamã serve de guia, proporciona explicações para a experiência atual, reúne o indivíduo sofredor com a sua comunidade ou renova a comunidade – para voltar a estabilizar o contexto paradigmático de expectativa e desejo dentro do qual a experiência individual e social se mantém tolerável. O indivíduo verdadeiramente criativo “já lá esteve e já fez isso”, pelo que pode servir de guia para outros que iniciem voluntariamente – ou que sejam violentamente lançados para – viagens similares.

O iniciado xamânico arcaico era comumente alguém marcado pelo destino, pela “vontade dos deuses”, por hereditariedade particular, ocorrência “mágica” (nova) na primeira infância ou numa altura mais tardia da vida (nascimento com coifa; sobrevivência a um relâmpago), ou por idiossincrasia intrapsíquica (suscetibilidade epilética, propensão

visionária)⁴²⁶. A sua personalidade única ou história experiencial, em conjunto com condições sociais presentemente existentes, condenavam-no a uma experiência tão anómala que não podia ser simultaneamente aceite como ocorrendo de facto – como real – e como possível dentro dos confins determinados pelos pressupostos sociais vigentes. A existência desta experiência, se “admitida” e “processada”, apresentava assim um desafio potencialmente fatal à validade percebida dos axiomas atualmente subjacentes à manutenção da “sanidade” normal – a estabilidade socio-historicamente determinada de adaptação comportamental mutuamente determinada e significado experiencial. A existência desta experiência distinta servia como abertura para o desconhecido, ou como uma comporta, um portal, através do qual o inesperado podia jorrar, com consequências inevitavelmente destrutivas e potencialmente criativas. O xamã é o indivíduo que opta por defrontar tal enxurrada.

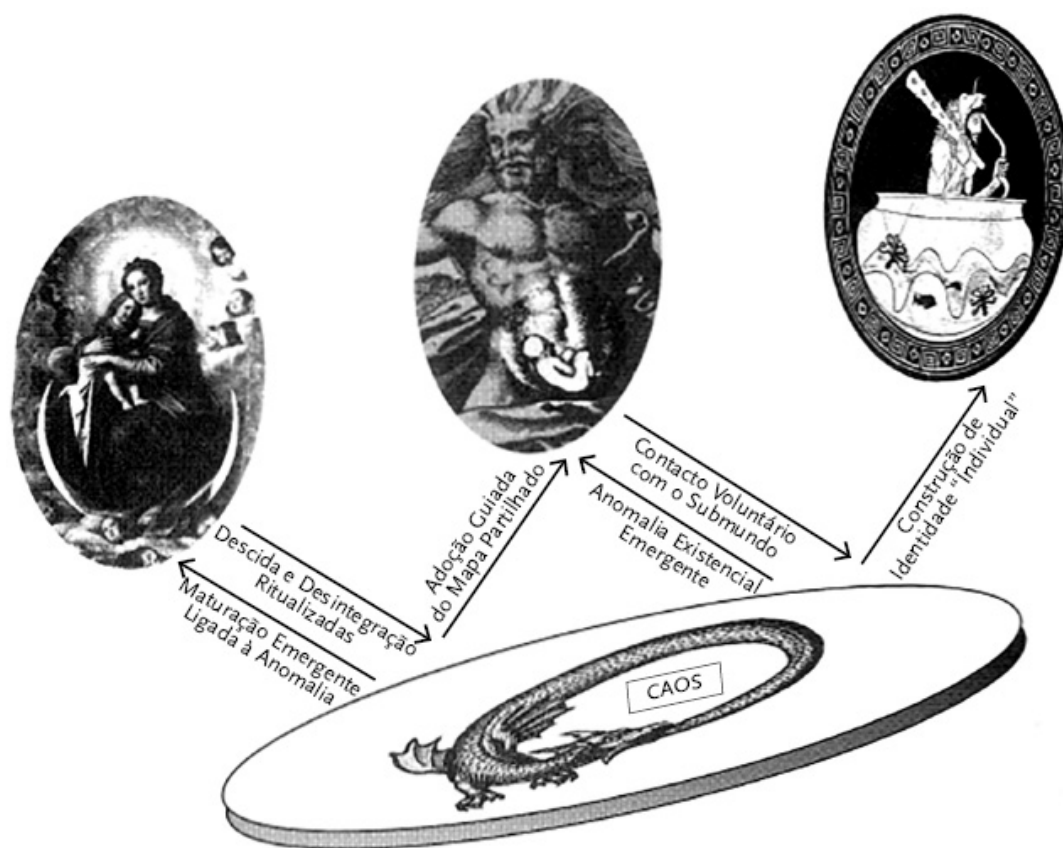


FIGURA 50: A “Morte Dual” do Herói Revolucionário

O xamã, o extático em geral – igualmente, o filósofo ou cientista revolucionário, fiel a si mesmo –, caracteriza-se por uma adesão obstinada

ao seu próprio campo de experiência idiossincrático, no qual emergem ocorrências, de estrutura procedimental, episódica ou semântica, que são alheias ao homem previsivelmente socializado e à sua expectativa moral prosaica. O leque experiencial do agente criativo transcende o domínio da atual suficiência adaptativa da sua cultura, tal como existe socialmente, incorporada e intrapsiquicamente representada. Em vez de ignorar ou não processar tais ocorrências (que existem em contradição com ou completamente ao largo das suas expectativas condicionais, socialmente determinadas), e de agir como se não existissem, o indivíduo criativo admite (voluntariamente) a realidade daquelas e submete-se à dissolução da sua atual mundivisão (moral) e do seu padrão de ação. Esta dissolução de personalidade, equivalente em representação episódica à morte, “renova” temporariamente a experiência; para mais, proporciona a pré-condição para uma ressurreição mais inclusiva da ordem, quer pessoal, quer social.

O futuro xamã vive, de facto, atormentado pelo estado incompleto ou incongruente da sua estrutura cultural, tal como é intrapsiquicamente representada; sofre um colapso induzido por algum aspeto de experiência pessoal, alguma anomalia existencial, que não pode ser facilmente integrada nessa estrutura. Este colapso torna a expô-lo ao desconhecido – até então coberto, por assim dizer, pela sua cultura. O seu comportamento durante o período de incubação que precede a sua emergência como xamã costuma ser marcado pela realização de atos que, tanto na cultura moderna como na arcaica, são considerados sinais de grave colapso mental. Comporta-se idiossincraticamente, procurando solidão, tendo ataques de raiva, perdendo os sentidos, vivendo sozinho nas montanhas ou nos bosques, e sofrendo de visões e períodos de alheamento. Os seus pares explicam o estranho comportamento como possessão demoníaca. Esta experiência de dissolução e reexposição ao caos acompanha a subjugação intrapsíquica à operação de mecanismos inatos, involuntários [episódicos, límbicos, governados pelo hemisfério direito (?)] responsáveis pela desconstrução e renovação do conhecimento condicional. Esta operação manifesta-se subjetivamente em experiência mítica estruturada – em experiência pessoal espontânea, que adere ao padrão associado a iniciação social ritualizada e que pode também ter servido, inicialmente, como sua fonte.

A alma do xamã é “levada por espíritos”, habitantes do reino episódico, e devolvida ao “lugar dos deuses”. Este lugar existe fora do próprio tempo e espaço, no mesmo plano de realidade pleromática que o Paraíso pré-histórico e pós-apocalíptico. A entrada neste domínio é precedida por completa desintegração psíquica, acompanhada por visões horrendas de tortura, desmembramento e morte. O iniciado xamânico desce ao inferno matriarcal que precedeu a criação e coexiste com ela, passando por saraivadas de pedras ou por portões com a forma de mandíbulas; é reduzido a esqueleto, enquanto a sua cabeça desincorporada observa o procedimento; são-lhe retirados ou restruturados os órgãos internos; partidos os ossos, arrancados os olhos. É devorado por uma serpente ou por um gigante; é cozido ou assado vivo, ou reduzido de alguma outra forma à sua estrutura essencial e fundamental – aos seus próprios ossos. Eliade declara:

A crise total do futuro xamã, por vezes levando à completa desintegração da personalidade e à loucura, pode ser valorizada não só como morte iniciática, mas também como retorno simbólico ao Caos pré-cosmogónico, ao estado amorfo e indescritível que precede qualquer cosmogonia. Agora, como sabemos, para culturas arcaicas e tradicionais, um retorno simbólico ao Caos é equivalente à preparação de uma nova Criação. Daí se segue que possamos interpretar o Caos psíquico do futuro xamã como um sinal de que o homem profano está a “dissolver-se” e uma nova personalidade se prepara para nascer.⁴²⁷

Esta desintegração é o afastamento da experiência – objetos e processos – do seu estado socialmente determinado de significado provisório regido por um paradigma, e o seu regresso ao desconhecido afetivamente numinoso, infinitamente ameaçador e promissor. A exposição à experiência consequentemente renovada constitui o cerne afetivo e motivacional da experiência extática, a própria base da experiência religiosa (e a experiência de sentido) – prévia à sua captura e canalização em dogma. A dissolução é vivida em representação imagética ou episódica, como morte – uma conceptualização precisa, *a morte da personalidade socializada*: a dissolução da representação intrapsíquica presentemente constituída e a incorporação procedimental de padrões de

ação historicamente construídos e atualmente considerados moralmente aceitáveis. A consideração de terror justificável das consequências que tal decomposição induz constitui um grande impedimento da procura de mudança redentora, uma barreira formidável à integração intrapsíquica.

O “processo de transformação xamânico” surge como o meio através do qual os sistemas cognitivos são atualizados, quando necessário; o afeto que é libertado, durante o processo, faz necessariamente parte da experiência. Cada “passo em frente” importante tem, assim, algum do aspeto da “descida à loucura” revolucionária; a mudança vai passando gradualmente do normal ao radical. A estrutura deste processo formula-se facilmente em representação imagística – mesmo entre crianças demasiado pequenas para desenvolverem qualquer conhecimento “explicitamente declarável” acerca de tais ocorrências.

O sonho seguinte foi descrito pela minha filha, Mikhaila (na altura com três anos e nove meses), acerca do meu filho, Julian (um ano e onze meses), a 5 de outubro de 1995. Julian encontrava-se numa fase de treino de bacio e rápido desenvolvimento do discurso, e estava a ter alguma dificuldade em controlar as emoções. Mikhaila gostava de lhe chamar “bebé”. Tínhamos tido várias conversas acerca do facto de ele já não ser um bebé. Ela contou-me esta história, enquanto eu estava ao computador, pelo que consegui registá-la textualmente:

Mikhaila: Os olhos do Julian caíram e ele depois desfez-se em pedaços

Pai: (que tipo de pedaços?)

Mikhaila: Pedaços do Julian e os ossos também caíram e depois um buraco engoliu-o e tinha água e quando saiu de lá era grande

Mãe: (o Julian já não é um bebé?)

Mikhaila: Não, é um menino crescido e um bicho com patas tirou-o de lá porque os bichos sabem nadar e o buraco era no parque e passou para o quintal das traseiras e ele caiu nele uma árvore ardeu e deixou o buraco.

Era a “dissolução” parcial da anterior personalidade infantil de Julian que estava a causar-lhe a perturbação emocional. Mikhaila, preocupada pela aflição do irmão (e curiosa quanto ao desaparecimento do seu “bebé”), tentava compreender aquilo por que o irmão estava a passar. O seu sonho

representou a transformação dele como “morte” e renascimento: primeiro os olhos caíram, depois desfez-se em pedaços, depois saíram-lhe os ossos. Tudo foi para um “buraco”, que, originalmente, se encontrava no parque próximo da casa. (Esse parque tinha 16 hectares de terreno arborizado; eu e os meus filhos tínhamos ido lá à noite várias vezes. Eles achavam-no assustador, mas empolgante. Para eles, era a manifestação mais próxima do desconhecido, fora de território explorado e familiar – local de excelência para aplicação metafórica como fonte do “buraco” na qual a transformação tem lugar.) O buraco estava cheio de água, cujo simbolismo, em parte, já abordámos (como a “água da vida” rejuvenescedora/destruidora). O “bicho com patas” capaz de nadar era, penso eu, uma representação teriomorfizada dos próprios sistemas intrapsíquicos arcaicos que orientam ou subjazem à transformação de “conteúdos” corticais ou de personalidade mais sofisticados. A noção de uma “árvore” a arder e deixar o buraco é muito complexa. Uma árvore, no mínimo, é uma estrutura sofisticada que emerge de material básico (do “solo”). Também é comumente usada como representante metafórica da essência do ser humano individual – até do próprio sistema nervoso⁴²⁸ –, como veremos. A árvore, neste caso, era assim também representante de Julian, mas de uma forma mais impessoal. Ocupava o lugar, entre outras coisas, da personalidade que naquele momento sofria uma transformação.

A capacidade adaptativa mantém-se necessariamente limitada ao domínio abarcado por um único conjunto de princípios – um só padrão de ação, um só modo de apreensão – na ausência de capacidade de reconfigurar conceptualizações presentes de moralidade (moralidade: descrição do presente insuportável, do futuro ideal e de meios de transformação). Tal limitação – que é a incapacidade de jogar respeitando as regras dos jogos – implica uma restrição perigosa da flexibilidade comportamental e representacional, e uma maior suscetibilidade aos perigos colocados pela inevitável mudança “ambiental” (isto é, pela reemergência inevitável do dragão do desconhecido). A capacidade biologicamente determinada para tal dissolução – e para a sua resolução satisfatória – proporciona a pré-condição necessária para a existência de capacidade humana de alteração qualitativa em adaptação. Segue-se a resolução da crise – renascimento simbólico –, dependente de dissolução, desmembramento e morte iniciáticos. Eliade afirma:

As operações iniciáticas em si mesmas incluem sempre a renovação dos órgãos e das vísceras, a limpeza dos ossos e a inserção de substâncias mágicas – cristais de quartzo, ou madrepérola, ou “serpentes-espírito”. O quartzo está ligado ao “mundo do céu e ao arco-íris”; a madrepérola está similarmente ligada à “serpente do arco-íris”, a qual, em suma, ainda se encontra no céu. O simbolismo do céu acompanha ascensões extáticas aos Céus; pois em muitas regiões crê-se que o candidato visita o céu, seja por sua própria força (por exemplo, trepando uma corda), seja levado por uma serpente. No céu, conversa com os Seres Sobrenaturais e com os Heróis míticos. Outras iniciações envolvem uma descida ao reino dos mortos; por exemplo, o futuro curandeiro dorme no cemitério, ou entra numa caverna, ou é transportado para o subterrâneo ou para o fundo de um lago. Entre algumas tribos, a iniciação inclui ainda que o noviço seja “assado” numa ou sobre uma fogueira. Por fim, o candidato é ressuscitado pelos mesmos Seres Sobrenaturais que o tinham matado, e torna-se então “um homem de Poder”. Durante e depois da sua iniciação, ele encontra-se com espíritos, Heróis dos Tempos míticos, e almas dos mortos – e, de certa forma, todos o instruem nos segredos da profissão do curandeiro. Naturalmente, a formação propriamente dita é concluída sob a direção dos velhos mestres. Em suma, o candidato torna-se curandeiro mediante um ritual de morte iniciática, seguido de uma ressurreição a uma nova condição sobre-humana.⁴²⁹

O xamã sobe e desce pelo *axis mundi*, o eixo central do mundo, a árvore da vida que liga o mundo inferior, ctônico, reptiliano e o superior, celestial, aviário ao domínio central do homem. Estes são os “elementos constituintes da experiência”, concebidos numa disposição alternativa, mas familiar, como céu em cima (pai em cima), submundo/matéria/terra em baixo (mãe em baixo) – concebidos na configuração originalmente disposta pelo herói criador do caos. O sucesso do xamã ao completar a viagem “da terra ao domínio dos deuses” permite-lhe servir o papel de *psicopompo*, intermediário entre homem e deus; ajudar os membros da sua comunidade a ajustar-se ao que permanece fora de adaptação condicional,

quando tal adaptação falha. O xamã serve, pois, a sua sociedade como intermediário ativo com o desconhecido; como o canal, por assim dizer, através do qual o desconhecido fala com o homem; como o agente através do qual flui a ação que compele mudança adaptativa. É importante notar que a viagem do xamã a “terras desconhecidas” tem de ser limitada pelo regresso à comunidade para que tenha valor. Caso contrário, a experiência extática prototípica – central à vocação xamânica (e ao pensamento e à ação criativos em geral) – é mera loucura; será socialmente encarada e intrapsiquicamente experienciada como tal. A resolução é reconstrução psicológica, reincorporação, renascimento “a um nível superior” – com a experiência pessoal redentora intacta, mas reintegrada no *corpus* do mito e da história socioculturais vigentes.

A anomalia inerradicável que abarca um aspeto eterno da existência mina periodicamente a estabilidade de um subconjunto de indivíduos infelizes, mas dotados. Os que mantêm a cabeça durante a “viagem ao submundo” regressam, contaminados por esse submundo, a partir da perspectiva dos seus compatriotas, mas carregados de possibilidade de reordenar o mundo. Tal recuperação é, *em essência*, a transformação de pressupostos e valor – individual, e depois cultural. A história é um depósito valioso de experiência criativa e sabedoria do passado. A sabedoria do passado nem sempre basta para tornar habitável a potencialidade presente. Se a estrutura da experiência em si mesma fosse estática e finita, como o passado, todas as coisas teriam sido conquistadas havia muito, e as vidas dos antepassados e dos seus filhos pouco difeririam. Porém, a estrutura da experiência é dinâmica e tem possibilidades infinitas. A natureza da própria experiência varia com o tempo. Novos desafios e perigos surgem do futuro, para o presente, onde antes nenhum existia. A história, como descrição do passado, é incompleta, bem como estática. Assim, tem de existir em conflito constante com novas experiências. O espírito que subjaz à transmutação de cultura resolve conflito intrapsíquico insuportável com uma revelação chocante, primeiro para o indivíduo, depois para a sociedade em geral. O indivíduo criativo “morre” – metafisicamente e, não raro, literalmente – para aqueles que o seguem, em vez de partilhar o destino comum dos seus pares. Aqueles que suportam o fardo inicial do avanço da história são capazes de transformar idiossincrasia e revelação pessoais em realidade

coletiva, sem sucumbirem sob o peso do isolamento e do medo. Tal criatividade é receada, detestada, desejada e venerada por cada indivíduo humano e pela sociedade humana em geral. Os indivíduos criativos destroem antigos valores e ameaçam com o caos, mas também trazem luz e a promessa de coisas melhores. É desta forma que o “sacrifício do salvador revolucionário” redime e reanima o cosmos.

O herói revolucionário é o indivíduo que decide, voluntária e corajosamente, enfrentar algum aspeto do desconhecido e do ameaçador. Também pode ser a única pessoa presentemente capaz de perceber que a adaptação social está incompleta ou indevidamente estruturada de uma forma particular; só ele compreende que ainda há espíritos malignos por conquistar, desconhecidos perigosos e possibilidades ameaçadoras. Ao tomar ação criativa, (re)encontra o caos, gera novas estratégias comportamentais predicadas em mitos e amplia os limites (ou transforma a estrutura paradigmática) da competência cultural. O homem bem-adaptado identifica-se com o que foi, conserva a sabedoria do passado e, conseqüentemente, encontra-se protegido do desconhecido. O herói, pelo contrário, autor e editor de história, domina o conhecido, excede os seus limites e depois submete-o a reestruturação – expondo de novo, nesse processo, o caos –, ou alarga fronteiras desconhecidas, estabelecendo território definido onde antes apenas existiam o medo e a esperança. O herói ultrapassa a natureza, a Grande Mãe, entrando em união criativa com ela; reorganizando a cultura, o Grande Pai, em consequência. Tal reintegração e ressurreição é, em essência, a metamorfose do indivíduo, e depois pressuposto cultural, moral. A transmissão mediada socialmente cumulativa das conseqüências anteriores de tal criação e reorganização intrapsíquica constitui a identidade de grupo, a própria cultura – o cânone de pressupostos e valores que subjazem ao comportamento, o eterno escudo contra o terrível desconhecido.

O herói é a primeira pessoa a ter a sua “estrutura interna” (isto é, a sua hierarquia de valores e os seus comportamentos) reorganizada como consequência do contacto com uma anomalia emergente. A sua “descida ao submundo” e subsequente reorganização transformam-no num salvador – mas o seu contacto com o dragão do caos também o contamina com as forças que perturbam a tradição e a estabilidade. A estabilidade reinante do *status quo* poderá ser apenas aparente – isto é, a cultura na sua

presente forma poderá estar já condenada por uma mudança ainda não completamente manifestada. O herói deteta o dragão, ou, pelo menos, reconhece a sua presença, antes de mais ninguém, e encabeça o ataque. O seu regresso ao reino da ordem ameaçada, no entanto, poderá nem ser acompanhado por louvor, já que a informação que agora comporta (ou que é, talvez) parecerá perturbadora e destruidora muito antes de se revelar redentora. Logo, é muito fácil ver o herói como o perigo mais profundo para o Estado – e isso seria de facto verdade caso a estase absoluta do Estado não constituísse um perigo mais fundamental. A **Figura 51: O Redentor Crucificado como Dragão do Caos e da Transformação**⁴³⁰ apresenta o salvador como serpente, de acordo com a sua “contaminação” pelo desconhecido⁴³¹.

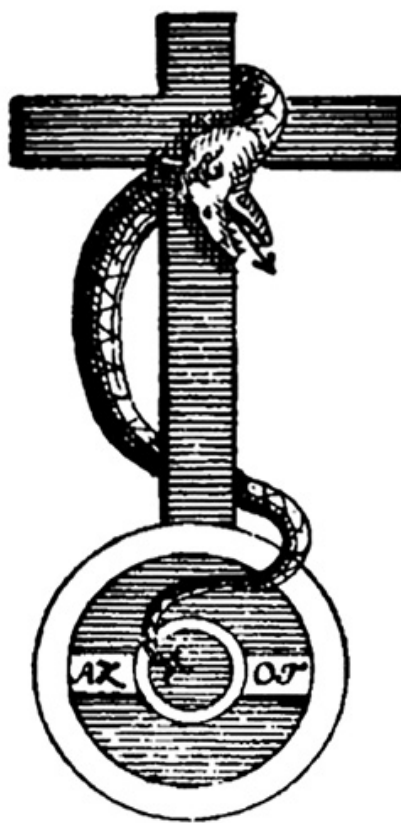


FIGURA 51: O Redentor Crucificado como Dragão do Caos e da Transformação

A **Figura 52: A “Viagem” Socialmente Destrutiva e Redentora do Herói Revolucionário** apresenta esquematicamente o “caminho do salvador”. O indivíduo perturbado por experiência anómala e provocadora de ansiedade sofre igualmente com a desintegração, rigidez ou senilidade da sociedade

em que se encontra. A decisão de “minar” o significado de tal experiência – e de destabilizar a hierarquia intrapsíquica de comportamento e valores socialmente construída – é, pois, equivalente, em termos mitológicos à “descida ao submundo”. Se esta descida for bem-sucedida – isto é, se o indivíduo explorador não reverter à sua estrutura de personalidade prévia e aí se emparedar, e se não cair nas garras do desânimo, da ansiedade e do desespero – então poderá “voltar” à comunidade, de tesouro na mão, com informação cuja incorporação beneficiaria a comunidade. É muito provável, contudo, que seja encarado com medo e até ódio, em consequência da sua “contaminação pelo desconhecido”, em particular se aqueles que ficaram para trás ignorarem a ameaça que motivou a viagem original. A sua contaminação não é algo a ser encarado com ligeireza, para mais. Se a figura exploradora tiver de facto derivado um novo modo de adaptação ou representação, necessária para o sucesso continuado e para a sobrevivência do grupo, uma mudança social substancial é inevitável. Este processo de mudança lançará aqueles que se identificam por completo com o grupo para o reino do caos, contra a sua vontade. Tal descida involuntária ao submundo é um empreendimento porque é perigosa, como temos visto, em particular na ausência de identificação com o herói. Isto significa que são primariamente as pessoas que venderam a alma ao grupo que não conseguem distinguir entre o herói e o dragão do caos (entre o herói e o desastre ambiental, a morte do rei, o forasteiro perigoso ou a ideia herética).

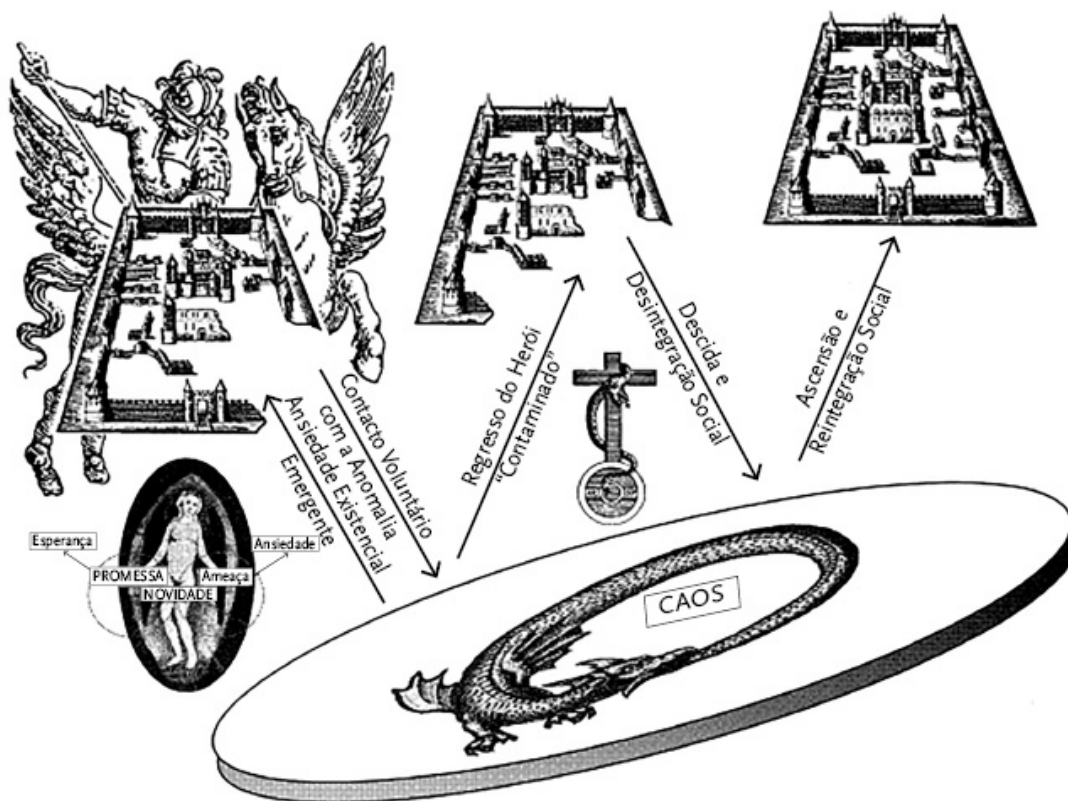


FIGURA 52: A “Viagem” Socialmente Destrutiva e Redentora do Herói Revolucionário

Quanto mais tirânica a atitude, mais aqueles que a sustentam odeiam e temem o herói, vítima e beneficiário da doença criativa:

Armamos laços ao justo porque nos incomoda, e se opõe à nossa forma de atuar. Censura-nos as transgressões da Lei, acusa-nos de sermos infiéis à nossa educação.

Ele afirma ter o conhecimento de Deus e chama-se a si mesmo filho do Senhor!

Vejamos, pois, se as suas palavras são verdadeiras, e que lhe acontecerá no fim da vida. Porque, se o justo é filho de Deus, Deus há de ampará-lo e tirá-lo das mãos dos seus adversários.

Provemo-lo com ultrajes e torturas para avaliar da sua paciência e comprovar a sua resistência.

Condenemo-lo a uma morte infame, pois, segundo ele diz, Deus o protegerá. (Sabedoria 2:12–13, 17-20)

A atitude tirânica mantém a sociedade homogênea e numa previsibilidade rígida, mas condena-a ao colapso. Este tradicionalismo arrogante,

mascarado de virtude moral, é tão-só medo tácito de deixar o caminho percorrido, de forjar o trilho novo – a redução perfeitamente compreensível, mas, ainda assim, imperdoável, do destino, como consequência de falta de fé na capacidade pessoal e de medo do desconhecido precisamente equivalente. O resultado inevitável desta falha é *restrição de sentido* – por definição, já que o sentido existe na fronteira entre o conhecido e o desconhecido. A repressão de experiência pessoal, que é incapacidade de atualizar ação e representação face a uma ocorrência anômala, significa estancar o rio da vida; significa existência na planície estéril, no reino paralisado, na seca eterna. É a experiência *pessoal* – anátema para o fascista; sobrepondo-se eternamente à categorização grupal e às interpretações dos mortos – que é nova e infinitamente refrescante.

A segurança da sociedade previsível proporciona um antídoto contra o medo, mas uma sociedade demasiado rígida garante a sua própria destruição. O futuro acarreta consigo o desconhecido; assim sendo, a inflexibilidade e renitência em mudar acarretam a certeza da extinção. O comportamento adaptativo é criado e/ou transformado por aqueles determinados a resolver a tensão inevitavelmente existente entre a experiência dinâmica pessoal e a sociedade – determinados a resolver a tensão entre o que sabem ser verdade e o que a história afirma. A readaptação, durante alturas de crise, não constitui necessariamente uma simples adição ao *corpus* de conhecimento histórico, embora isso também seja um esforço heroico. A readaptação total poderá requerer medidas revolucionárias, reencarnação parcial ou completa – dissolução a elementos constituintes e reorganização sistêmica. Tal reorganização altera o sentido da experiência e, por conseguinte, a mitologia da história e do ser. Se não se alcançar uma resolução numa altura de crise, há a ameaça de doença mental (para o indivíduo) ou de degeneração cultural (para a sociedade). Esta “doença mental” (falha da cultura, falha do heroísmo) é regresso à dominação pelo desconhecido – em termos mitológicos, expressado como incesto involuntário (união destrutiva) com a Terrível Mãe.

O herói revolucionário abre-se à possibilidade de avanço – para o desenvolvimento do mito central da sua cultura – colocando-se além do enclave protetor da história e expondo a sua vulnerabilidade à terrível

natureza da realidade. Em termos psicológicos, o herói descobre as limitações da história; descobre a nudez do pai (Gênesis 9:20–25). Assim, tem de desafiar a história e enfrentar aquilo de que esta até então o protegia. O contacto subsequente com a Terrível Mãe implica exposição a vulnerabilidade mortal absoluta – à existência e consequência da ignorância, da loucura, da crueldade, da doença e da morte. O herói revolucionário enfrenta a realidade da sua vulnerabilidade e trava uma batalha com terror.

A transcendência constante do futuro serve para destruir a suficiência absoluta de todos os sistemas anteriores historicamente determinados, e garante que o caminho definido pelo herói revolucionário se mantém a rota constante para a redenção. O “herói revolucionário” é incorporação e representação narrativa da ação da própria consciência. Este princípio miticamente masculino emerge da sua identidade com o caos e a cultura, e surge como fenómeno independentemente divino, equivalente, em poder potencial, às forças destrutivas, generativas, protetoras e tirânicas que compõem a experiência humana. O herói é o indivíduo que encontrou a “terceira solução” para os seus problemas existenciais, a alternativa à decadência e ao autoritarismo. Quando defrontado com um paradoxo cuja solução é impossível nos termos do cânone histórico (essa hierarquia estabelecida axiomáticamente predicada de valores e pressupostos), executa ação inspirada e transcende as suas limitações culturalmente determinadas. Em vez de negar a existência do problema – e de, assim, atormentar aqueles que não podem evitar apresentá-lo –, o herói revolucionário aceita a tarefa aparentemente impossível da solução, e de reunir os opostos em conflito. Ele admite a possibilidade de solução bem-sucedida, não por o problema poder ser minimizado, mas por acreditar que a natureza humana pode expandir-se para ir ao seu encontro. Tal crença – fé – é pré-condição para a coragem. O seu ato de transcendência voluntária volta a expô-lo à força bruta do desconhecido (e à ira do grupo social), mas permite ação criativa. A capacidade de o herói se arriscar sozinho – nem rejeitando a sua cultura por ignorar o seu valor, nem fugindo dela em pânico por causa de medo – oferece-lhe a possibilidade de alcançar verdadeira estatura, embora não necessariamente renome ou popularidade.

A verdade absoluta no indivíduo capaz de defrontar o desconhecido absoluto é o aspeto heroico, o qual não pode, em última instância, vergar-se à tirania, e que não é regido pelo passado. Este é o espírito que criou a civilização, o qual não deve ser limitado, no indivíduo, pela subjugação abjeta ao que já foi. O homem que sai da cultura coloca-se necessariamente contra a cultura e o mundo. Esta posição parece desesperada. Contudo, o homem pouco conhece do seu verdadeiro potencial e, nessa ignorância, jaz a sua esperança:

Ele é a pedra que vós, os construtores, desprezastes e que se transformou em pedra angular (Atos 4:11)

A ORIGEM DA AUTORREFERÊNCIA E A CONTAMINAÇÃO PERMANENTE DA ANOMALIA COM A MORTE

O aparecimento de anomalia pode ser mais ou menos perturbador. Pequenas “manifestações do desconhecido” perturbam trechos relativamente pequenos de “território explorado”. Grandes manifestações podem afetar todas as coisas até então tomadas por garantidas, inclusivamente coisas invisíveis.

Manifestações perturbadoras do desconhecido podem ocorrer como consequência de “forças externas”, geológicas, meteorológicas, até cosmológicas. Similarmente, transformações sociais podem perturbar o estável e o familiar. Guerras, revoluções e migrações tornam mais uma vez evidente a natureza condicional de tudo aquilo que se considera garantido.

Transformações internas têm uma probabilidade idêntica de introduzir instabilidade. O processo de maturação, por si mesmo, é suficiente para alterar a personalidade previamente estável e bem-adaptada e a pequena sociedade da família. Crises de adaptação podem ser provocadas na infância pelo início da escolaridade e pelo primeiro contacto com o mundo social sem mediação. Igualmente, as mudanças hormonais e novas exigências sociais da juventude podem transformar a criança feliz e razoável num adolescente deprimido e hostil.

Algumas transformações internas são também acontecimentos naturais e sociais. A capacidade cada vez maior de pensamento abstrato, por exemplo, parece ser uma consequência de forças biológicas e sociais, a operar em sinergia. O cérebro humano

evoluiu excepcionalmente depressa, da perspectiva filogenética. A interação interpessoal mediada pela linguagem característica de sociedades humanas cada vez maiores proporcionou a essa capacidade biológica em rápido desenvolvimento informação cuja sofisticação e amplitude aumenta exponencialmente. Isto quer dizer que a mente humana manifesta cada vez mais a capacidade de se perturbar, de produzir revelações, por assim dizer, de criar lacunas enormes nas estruturas sociais e intrapsíquicas até então suficientemente adaptativas e protetoras.

A capacidade humana de abstração permitiu-nos, enquanto espécie e enquanto indivíduos, produzir automodelos que incluem os limites temporais da existência. Tornámo-nos capazes de imaginar as nossas próprias mortes e as mortes daqueles que amamos, e de estabelecer uma ligação entre a fragilidade mortal e cada risco com que nos deparamos. A emergência de tal capacidade repete-se com a maturação de todos os novos seres humanos – introduz a anomalia mais intratável que se possa imaginar no decurso evolutivo da vida.

O mito representa o aparecimento recorrente desta capacidade representacional – esta “autoconsciência” emergente, o pecado legado por Adão – como incorporação do “fruto proibido”, desenvolvimento de conhecimento do bem e do mal, e consequente expulsão do paraíso. Este aparecimento é um acontecimento de “significado cósmico”, que leva à separação do céu e da terra, tornando a experiência humana algo “eternamente caído”, algo sempre a precisar de redenção.

O desconhecido tornou-se permanentemente contaminado pela morte, para o *Homo sapiens*. Esta contaminação intensificou-nos tremendamente a motivação geral – medo e curiosidade – à medida que nos tornámos capazes de perceber o potencial que se encontra à espreita em cada acontecimento anómalo. As nossas criações culturais – as nossas grandes sociedades e as crenças que as acompanham – podem ser lucrativamente vistas como regidas pelo nosso conhecimento da mortalidade e pela energia (o alerta intensificado e a consciência penetrante) que tal conhecimento inspira.

O nosso grande poder cognitivo transpessoal, contudo, ainda não nos salvou do vale das sombras da morte.

Que homem será tão idiota a ponto de julgar que Deus teria plantado árvores no Paraíso, no Éden, como um lavrador, e que aí teria plantado a árvore da Vida, perceptível aos olhos e aos sentidos, que desse vida a quem daí comesse; e outra árvore que desse a quem dela comesse uma noção do bem e do mal?

Creio que todos os homens devem ver estas coisas como imagens, sob as quais um sentido oculto se esconde.⁴³²

A metamitologia da Via retrata a forma como ideias específicas acerca do presente, do futuro, e do modo de transformar um no outro são inicialmente construídas, e depois reconstruídas por completo, quando tal transformação se torna necessária. O metamito proporciona a estrutura profunda que liga outras classes de mitos, incluindo os que descrevem o estado estável atual ou preexistente, os que retratam a emergência de algo inesperado nesse estado, os que representam a dissolução do paraíso, como consequência, e os que descrevem a regeneração da estabilidade. Este padrão cíclico é essencialmente característico do desenvolvimento da consciência, da capacidade de agir e representar – o qual é visto, da perspectiva mítica, como similar à criação do mundo.

O “anterior lugar de estabilidade” destruído como consequência de anomalia emergente, pode ser apreendido quer como “o paraíso que outrora reinava”, da perspectiva do caos criado pelo seu colapso, quer como “o passado rígido e tirânico”, da perspectiva da ordem revitalizada e renovada. Mitos do paraíso e da queda descrevem tipicamente os primeiros elementos dinâmicos do caminho a partir da perspectiva do “caos presentemente reinante” – isto é, da posição da incerteza e do medo que caracteriza a vida profana e mundana. Deste ponto de vista, a vida humana é existência no “vale das sombras da morte”, contaminada pela dádiva insuportável e impossível de devolver do conhecimento do bem e do mal. Os mitos da redenção – ou seja, da ascensão do caos, do regresso do paraíso, ou da “fuga” para o céu – são contos “criados” para descrever o processo de remediação da queda “pré-histórica”. Tais mitos apresentam uma moralidade cuja incorporação ou encarnação constitui cura para a paralisia espiritual suscitada pelo conhecimento emergente da morte.

A ideia de paraíso primevo, e depois de paraíso perdido – da origem da experiência, da evolução de (auto)consciência, e depois da queda permanente e herdada, perda de graça – aparece como predicado constante da cultura humana, distribuída pelo mundo. Até os povos mais primitivos, cujos estilos de existência não raro eram erroneamente julgados paradisíacos pelos europeus que primeiro os encontravam, por norma consideravam-se caídos de uma anterior condição de perfeição. Para eles, como para nós, o nobre selvagem era uma figura adâmica ancestral, capaz de comunicar diretamente com Deus:

Quando o Céu fora abruptamente *separado* da terra, isto é, quando se tornara *remoto*, como é nos nossos dias; quando a árvore ou a liana que ligava a Terra ao Céu fora cortada; ou a montanha que tocava o céu fora aplanada – então a fase paradisíaca terminara, e o homem entrava na sua presente condição. Na verdade, todos os [mitos do paraíso] nos mostram o homem primordial a desfrutar de uma beatitude, de uma espontaneidade e de uma liberdade que, infelizmente, se perdeu como consequência da *queda* – ou seja, do que se seguiu ao acontecimento mítico que provocou a *ruptura* entre o Céu e a Terra.⁴³³

A ideia de paraíso abarca bastante mais do que o “anterior lugar de estabilidade”. É, na verdade, todos os anteriores lugares de estabilidade, integrados numa só representação. Cada lugar anterior de estabilidade passa a ser, desta forma, *ordem*, e, como tal, perfeitamente equilibrada com potencial – torna-se existência sem sofrimento, no Éden ou Paraíso, no “jardim murado de delícias” (“Éden, em hebraico, quer dizer ‘deleite, um lugar de deleite’ [...] a nossa própria palavra Paraíso, que vem do persa, *pairi* – ‘em redor’ – *daeza* – ‘um muro’ – significa, na verdade, um espaço encerrado. Aparentemente, pois, o Éden é um jardim murado de deleite.”)⁴³⁴ O paraíso é o local onde a harmonia perfeita da ordem e do caos elimina o sofrimento, ao mesmo tempo que propicia as necessidades e prazeres da vida sem esforço ou trabalho. O caos e a ordem estão perfeitamente integrados no estado paradisíaco.

Assim, o paraíso também participa do estado do “cosmos” antes da sua divisão nos elementos constituintes da experiência, em perpétuo conflito. Este estado ou condição *orobórica*, conceptualizado como modo de ser

livre de ou para além de oposição, é também, por necessidade, o sítio ou estado de ser onde o sofrimento – uma consequência de limitação e oposição – não existe. Esta forma de representação simbólica parece algo paradoxal, já que é o “dragão do caos” que gera ansiedade pavorosa, quando se manifesta inesperadamente. Contudo, o contexto determina a saliência – determina o *sentido* – na mitologia, como em todo o lado. Não é infrequente as condições de existência – isto é, o equilíbrio obtido pelas forças da ordem, do caos e da consciência – parecerem intoleráveis, por si sós (no estado de ansiedade e dor caracterizado por mágoa profunda ou depressão, por exemplo). A partir desta perspetiva, o estado de não-ser (equivalente à identidade com caos pré-cosmogónico) é a ausência de toda a possibilidade de sofrimento. No estado de ideação que caracteriza o suicídio, por exemplo, a Grande Mãe chama. Um estudante meu, que passara por uma crise de identidade relativamente grave, contou-me a seguinte história:

Fiz uma viagem até ao oceano. Havia penhascos atrás da praia. Eu estava sobre um deles, a olhar para o mar. Encontrava-me num estado mental depressivo. Fitando o horizonte, vi a figura de uma mulher linda nas nuvens. Ela fez-me sinal para avançar. Quase dei um passo no abismo, antes de sair da minha fantasia. A minha mulher contou-me uma história muito parecida. No final da adolescência, sentindo-se algo inquieta, foi acampar junto à margem de um rio profundo, perto da sua terra natal. Passou a noite num promontório, a ver um desfiladeiro íngreme. De manhã, o nevoeiro subiu do rio e encheu o vale. Ela foi até à beira do promontório.

Via as nuvens por baixo de mim. Pareciam grandes almofadas fofas. Imaginei-me a mergulhar, para onde estaria quente e confortável. Mas parte de mim sabia que não. O estado de não-existência – o estado antes da abertura da caixa de Pandora – pode, sob várias condições, parecer um estado digno de (re)obtenção.

A metáfora comum do paraíso como local geográfico serve para concretizar uma situação comum, cuja natureza intrínseca permaneceria doutra forma completamente alheia à compreensão. Dá um carácter mundano às condições *a priori* do espírito e torna-as inicialmente compreensíveis, pelo menos no sentido simbólico. O paraíso como local

ou estado é interação interpessoal aperfeiçoada – a harmonia do leão e do cordeiro – bem como harmonia espiritual (é o “reino interno” e o “reino externo” simultaneamente unidos como o “reino de Deus”). O paraíso é também o mundo antes de se ter tornado profano – antes de a inocência se ter perdido.

Mitos do “paraíso da infância” usam as circunstâncias aplicáveis à aurora de cada vida individual – prévias à separação de mãe e filho – como metáfora para o “sítio dos inícios”. A relação simbiótica mãe-filho é uma união de elementos que, com o tempo, se separarão. A união íntima de dois indivíduos no início de uma vida inclui um estado que é uma coisa, e mais do que uma coisa, em simultâneo. Este exemplo concreto de uma unidade que é, em simultâneo, uma pluralidade, pode ser usada em abstrato, para representar o próprio estado pré-temporal hipotético, onde tudo o que seria mais do que uma coisa ainda “existia” em identidade inseparável. Esta unidade – o estado original inviolado – tende a assumir a avaliação afetiva da perfeição (já que é o lugar onde não há conflito, não há “separação de opostos”).

Representações icônicas disseminadas da Virgem Mãe e do Filho, por exemplo – cristãs e não cristãs – podem ser vistas como fantasias cristalizadas acerca da natureza afetiva da origem. Na união ideal entre mãe e filho, todos os desejos permanecem absolutamente limitados pelo amor. O estado da primeira infância, em termos mais gerais, simboliza liberdade de conflito; simboliza existência humana honesta, inocente, idílica, imersão em amor, vida antes da necessária corrupção do contacto social, vida precedente à exposição às duras condições punitivas da existência física. A infância representa (ou talvez *seja*) existência prévia à descoberta da mortalidade. Esta falta de contaminação pelo conhecimento da morte outorga à experiência da infância uma qualidade ideal, que facilmente serve a imaginação mítica como modelo do estado de ser que transcende a ansiedade existencial da idade adulta. O filho, pai do homem, representa o passado do homem; para mais, representa potencial humano e a esperança eterna do homem no futuro. Os Hassídicos acreditam, por exemplo, que “o Zaddik [o homem perfeito e moral] encontra aquilo que se perdeu desde o nascimento e devolve-o ao homem”⁴³⁵. Na tradição cristã, de igual modo, crê-se que “Se não voltardes a ser como as criancinhas, não podereis entrar no Reino do Céu” (Mateus 18:3). A

maturação significa expansão de capacidade, diferenciação do próprio e do mundo, transformação de possibilidade em realidade, mas também perda de potencial, já que qualquer coisa desenvolvida se desenvolve em determinada direção, e não em qualquer uma das inúmeras alternativas. Por conseguinte, crescimento também significa declínio, já que cada passo rumo à idade adulta é também um passo que nos aproxima da morte.

O estado paradisíaco inicial é tipicamente perturbado, em representação mitológica, por algum ato fatídico perpetrado pelo homem – por algum ato que o coloca em oposição à sua fonte celestial. Tal oposição é dolorosa e, muitas vezes, representada como um terrível erro ou pecado. Não obstante, frequentemente a origem da experiência e da história – ou seja, a origem do próprio ser – surge inextricavelmente associada a tal oposição, com a diferenciação da origem. O estado paradisíaco inicial, embora caracterizado por totalidade absoluta, parece não obstante paradoxalmente imperfeito; padece de uma forma indeterminada de não-existência – falta-lhe a própria realidade:

Havia algo informe, mas completo, que existia antes do Céu e da Terra;

Sem som, sem substância, dependente de nada, imutável, predominante, infalível.

Poder-se-á pensar nele como a Mãe de todas as coisas sob o Céu.^{[436](#)}

Tal não-existência parece uma consequência inevitável da ausência de limitação, ou de oposição. Esta ausência priva o que quer que constitua a origem de um ponto de referência distinguível de si mesmo – e, portanto, priva-o de existência. Como lugar (como o “estado prévio de ser inocente”), o paraíso retém uma pátina de existência despreocupada. Isto é diminuído pela *irrealidade* comparativa dessa existência. As coisas ainda não colapsaram no Jardim do Éden – não se separaram (por completo) nos seus elementos constituintes. Duas coisas que não podem ser destrinchadas uma da outra não são duas coisas, contudo, e uma coisa sem quaisquer características discerníveis poderá nem sequer existir.

O paraíso é o mundo antes de este se realizar. Em tal estado, nada sofre e nada morre, pois não há ninguém definido para sofrer – ninguém ciente quer da natureza do ser subjetivo, nem do sentido de tal ser, depois de este se “separar” do todo. O “antepassado primordial”, simultaneamente

masculino e feminino, reside neste local irrealizado, prévio à divisão em marido e mulher⁴³⁷; existe, *sem consciência de si mesmo*, inclusivamente após essa divisão:

Estavam ambos nus, tanto o homem como a mulher, mas não sentiam vergonha. (Gênesis 2:25)

“Conhecer” a nudez e sentir vergonha por isso é compreender a exposição, a fraqueza e a vulnerabilidade. Ficar exposto diante de uma multidão e do mundo é ter dramática e incontroversamente demonstrada a fragilidade essencial do ser individual. Não ter noção da nudez – carecer de “inibição” – é estar muito menos perturbado, mas também é ser muito menos. O mundo “paradisiaco” da criança é muito menos – muito menos *manifesto*, digamos assim – do que o mundo do adulto. A criança tem menos responsabilidades e menos preocupações definidas do que o adulto. Isto dá à infância um *glamour* de que a existência madura carece, pelo menos a partir de certa perspectiva adulta. Mas também acontece que a criança tem uma vulnerabilidade terrível que o adulto transcendeu. A criança não percebe explicitamente a sua vulnerabilidade e, assim, não sofre até essa vulnerabilidade se transcender tragicamente. O adulto, pelo contrário, sabe que pode magoar-se, e sofre constantemente por causa desse conhecimento. A sua “consciência ampliada” – autoconsciência, na realidade – significa que pode dar passos para garantir a sua sobrevivência saudável, contudo (embora, em consequência, tenha de se preocupar com o futuro). O mundo da criança é circunscrito, incompletamente realizado, mas, não obstante, vulnerável. O mundo paradisiaco é incompleto, mas ameaçado, da mesma forma.

É a separação primordial da luz e da escuridão – suscitada por *Logos*, pelo Verbo, equivalente ao processo da consciência – que inicia a experiência humana e a atividade histórica (que é a própria realidade, para todos os efeitos). Esta divisão inicial proporciona a estrutura prototípica e a pré-condição fundamental para a elaboração e descrição de pares de opostos atraentes e repelentes mais diferenciados:

No princípio, quando Deus criou os céus e a terra, a terra era informe e vazia, as trevas cobriam o abismo e o espírito de Deus movia-se sobre a superfície das águas.

Deus disse: “Faça-se a luz.” E a luz foi feita.

Deus viu que a luz era boa e separou a luz das trevas.
(Gênesis 1:1-4)

A luz e as trevas constituem totalidade mítica; ordem e caos, em união paradoxal, proporcionam elementos primordiais de todo o universo experiencial. Luz é iluminação, inspiração; trevas, ignorância e degeneração. Luz é o sol a surgir no horizonte, o vencedor eterno da infinita batalha cíclica com a serpente da noite; é o salvador, o herói mítico, o libertador da humanidade. Luz é ouro, o rei dos metais, puro e incorruptível, um símbolo do próprio valor civilizado. Luz é Apolo, o Rei-Sol, deus da iluminação, da clareza e da concentração; espírito, por oposição a matéria negra; “masculinidade” luminosa, por oposição ao “feminino” escuro e inconsciente. Luz é Marduk, o herói babilônico, deus da manhã e do dia primaveril, que se debate contra Tiamat, deusa monstruosa da morte e da noite. Luz é Hórus, que combate o mal e redime o pai. Luz é Cristo, que transcende o passado e alcança a identidade de todos os indivíduos com o *Logos* divino. Existir na luz significa nascer, viver, ser redimido. Sair da luz significa escolher o caminho do mal – morte espiritual – ou morrer de todo, fisicamente.

O mito equipara a origem do universo da experiência à separação da luz das trevas por causa da identidade analógica ou metafórica entre essa separação e a diferenciação misteriosa da experiência consciente da inconsciência. A consciência e a experiência diurna encontram-se inextricavelmente unidas, como o oblívio e a noite. A escuridão coloca limitações externas transpessoais graves e incontrolláveis à consciência humana desperta, eliminando ou restringindo drasticamente a extensão temporal e sensórioespacial visualmente dependente. O negrume da noite acarreta a reemergência do desconhecido, e a eterna noção humana de subjugação aos horrores ainda incompreensivelmente incorporados na experiência:

Quando a Noite sagrada ocupa o céu,
leva o dia feliz e encantador;
e, dobrando-o, enrola o tapete dourado
que cobria um fosso aterrador.
Como a cegueira é o mundo exterior,
e o homem, um órfão sem-abrigo miserável,
tem de enfrentar, em total desamparo, nu, sozinho,

a escuridão do espaço incomensurável
Só consigo pode contar; com a mente abolida,
a razão desprotegida,
nas profundezas da sua alma se afunda,
pois do exterior nada o apoia ou limita.
Toda a vida e luz parecem um sonho antigo –
enquanto na noite de breu,
desvendado, alheio, agora entrevê
algo fatídico que é por direito seu.⁴³⁸

Forças “cósmicas” externas velam o dia com a noite. Similarmente, e como consequência de forças “internas” igualmente incontrolláveis e impessoais, a consciência desaparece, para o sono, para a noite⁴³⁹:

A metáfora central subjacente ao “início” não é de todo o nascimento. É antes o momento de despertar do sono, quando um mundo desaparece e outro ganha existência. Isto continua contido num ciclo: sabemos que, no final do dia, regressaremos ao mundo do sono, mas, entretanto, há uma noção de autotranscendência, de uma consciência a “acordar” de um mundo irreal para outro real ou, pelo menos, mais real. Esta noção de despertar para um grau maior de realidade é expressada por Heráclito [...] como uma passagem de um mundo onde toda a gente tem o seu próprio “logos” para um mundo onde há um “logos” comum. O Génesis apresenta a criação como o surgimento súbito de um mundo através de discurso articulado (outro aspeto do logos), perceção consciente, luz e estabilidade. Algo como esta metáfora de despertar poderá ser o verdadeiro motivo para a ênfase em “dias” e para frases recorrentes como “Assim, surgiu a tarde e, em seguida, a manhã: foi o primeiro dia”, ainda antes de o dia tal como o conhecemos ter sido estabelecido com a criação do sol.⁴⁴⁰

O estado temporário noturno de não-existência parece similar à situação mais permanente teoricamente prevalecente antes (?) da alvorada da consciência, quando não havia sujeito, nem objeto, nem experiência de todo – mas onde a *possibilidade* de tais coisas se mantinha dormente.

Não há sofrimento no Jardim do Éden. Mas, em tal estado, as coisas não existem realmente. Consequentemente, o mito parece ter equiparado o

estabelecimento da *oposição necessária ao ser* com o aparecimento e evolução do sujeito limitado, que serve a criação como espelho de Deus. No mundo mítico, a própria existência de experiência – passada, presente e futura – parece depender de experiência do observador espacial e temporalmente limitado. Restringidas na sua manifestação desta forma – isto é, manifestas no domínio da experiência individual –, as coisas alcançam uma existência breve, diferenciada, antes de chocarem com os seus opostos e desaparecerem para sempre. Um *midrash* antigo afirma, neste sentido, que “Deus e homem são, de certa forma, gémeos”⁴⁴¹. John Wheeler, físico moderno, afirma, analogamente:

Em cada processo quântico elementar, o ato da observação, ou o ato do registo, ou o ato da participação do observador, ou como quer que escolhamos chamar-lhe, desempenha um papel essencial para dar “realidade tangível” àquilo que dizemos estar a acontecer. [Paradoxalmente:] O universo existe “algures” independentemente de atos de registo, mas o universo não existe algures independentemente de atos de registo.⁴⁴²

Da perspetiva padrão, coisas objetivas existem, por si mesmas. Mas este ponto de vista elimina a necessidade do observador, que dá a todas as coisas uma posição estratégica, reduzindo a virtualidade indefinível a realidade existente. O mito não comete tal erro, equiparando a própria presença de ser e transformação com a emergência de consciência e autoconsciência⁴⁴³. É esta equiparação que permite que a imaginação mítica coloque o homem no centro do universo e crie uma analogia entre o princípio que faz ordem a partir do caos, e o próprio indivíduo.

O mundo mítico – o mundo, tal como é vivido – pode na verdade ser considerado uma propriedade emergente de autorreferência de primeira ordem; pode ser visto como a interação entre o universo como sujeito e o universo como objeto. O mito equipara a origem à alvorada da luz, com a emergência da consciência; equipara o universo ao mundo da experiência; assume que o subjetivo é uma pré-condição do real. Esta ideia parece tremendamente alheia à sensibilidade moderna, que se predica na proposição historicamente nova de que o material objetivo por si mesmo constitui o real, e que a experiência subjetiva, que na verdade proporciona matéria-prima para o conceito do objeto, não passa de um apêndice epifenomenológico. Contudo, os sistemas autorreferenciais (como os que

consistem em *ser* como sujeito e objeto, em simultâneo) caracterizam-se pela emergência de propriedades inesperadas e qualitativamente únicas. O mundo como sujeito (isto é, o indivíduo) é um fenómeno tremendamente complexo – mais complexo, de longe, do que qualquer outra coisa (exceto outros sujeitos). O mundo como objeto não é menos misterioso. É razoável encarar a interação de ambos como algo ainda mais impressionante. Pensamos: *matéria primeiro, depois sujeito* – e partimos do princípio de que a *matéria*, tal como a entendemos, é o que existe na ausência da nossa compreensão. Porém, a “matéria-prima” da mitologia (uma “substância mais abrangente do que a matéria do mundo moderno”) é muito mais do que mera substância: é a fonte de tudo, objetivo e subjetivo (*é matéria e espírito, unidos em essência*). A partir desta perspetiva, a consciência é fundamental para o mundo da experiência – tão fundamental como as próprias “coisas”. A matéria da mitologia parece assim mais do que “superstição, que tem de ser transcendida” – parece mais do que as coisas mortas do ponto de vista moderno.

Para mais, o mundo da experiência parece ser gerado pelas ações da consciência – pelo despertar da consciência – em mais do que uma “fase”. A “consciência pura”, que hipoteticamente existe antes da geração de representações ativas do ser – isto é, que acompanhou a mera divisão de “objeto” e “sujeito” – ainda retém uma unidade essencial e elementos paradisiacos associados. Adão e Eva existem como seres independentes antes da sua “queda”, mas ainda comungam com os animais e caminham com Deus. Abrigados num jardim eternamente produtivo, numa ignorância feliz da sua nudez e vulnerabilidade essencial, existem sem preocupações ansiosas ou esforços. É a emergência de autorreferência de *segunda ordem* – consciência do ser; autoconsciência – que finalmente perturba este estado estático de perfeição e, irreversivelmente, altera a natureza da experiência. (O desenvolvimento da consciência – a apreensão do sistema por “si mesmo” – acrescenta uma forma de autorreferência à estrutura universal. A *autoconsciência* – a apreensão do sujeito por si mesmo – parece ter acrescentado outra.) A mente moderna não consideraria que algo fundamental tivesse sido alterado por tal transformação interna (já que considera a consciência epifenomenológica à realidade). A mente mitológica adota outra postura, pressupondo que a consciência se alia ao próprio criador das coisas. Deste ponto de vista,

transformações cognitivas alteram a estrutura da existência – alteram a própria relação entre o céu e a terra, entre o criador e a criação; reestruturam permanentemente o próprio cosmos. O materialista moderno consideraria tal teoria arrogante e presunçosa, no mínimo. Não obstante, as grandes sociedades do Ocidente e do Oriente predacam-se precisamente neste ponto de vista – em mitos de origem e queda, caracterizados por um paralelo estrutural bizarro:

O pai do Príncipe Gautama, o Buda, salvador do Oriente, determinado a proteger o filho de conhecimento desesperado e consciência trágica, construiu-lhe um pavilhão fechado, um jardim murado de delícias terrenas. Só aos saudáveis, jovens e felizes era permitido o acesso a este paraíso terreno. Desta forma, todos os sinais de decadência e degeneração eram ocultados do príncipe. Imerso nos prazeres imediatos dos sentidos, no amor físico, na dança e na música, na beleza e no prazer, Gautama chegou à maturidade, absolutamente protegido das limitações do ser mortal. Contudo, foi ficando curioso, apesar da maior atenção e da vontade do pai, e decidiu deixar a sua sedutora prisão.

Foram feitos preparativos para lhe dourar o caminho escolhido, para cobrir de flores a rota do aventureiro, e para exhibir para sua admiração e apreensão as mais belas mulheres do reino. O príncipe partiu, com toda a comitiva, no conforto escudado de uma carruagem, e encantou-se com o panorama previamente preparado para si. Os deuses, contudo, decidiram perturbar estes planos tão cuidadosamente engendrados, e mandaram um velho a coxear, à vista de todos, ao lado da estrada. O olhar fascinado do príncipe recaiu sobre o intruso ancião. A curiosidade fê-lo perguntar ao criado:

– O que é aquela criatura vacilante, frágil, curvada e sofrida, que caminha ao lado da minha comitiva?

E o criado respondeu:

– É um homem, como outros homens, que nasceu bebê, se tornou criança, jovem, pai, pai de pais. Envelheceu, sujeito à destruição da sua beleza, da sua vontade e das possibilidades da vida.

– Como outros homens, dizes tu? – inquiriu, hesitante, o príncipe. – Quer isso dizer... que aquilo vai acontecer-me?

E o criado respondeu:

– Inevitavelmente, com a passagem do tempo.

O mundo desabou sobre Gautama, que pediu que o levassem de volta para a segurança de sua casa. Com o tempo, a sua ansiedade diminuiu, a curiosidade aumentou, e ele voltou a aventurar-se no exterior. Desta feita, os deuses puseram-lhe um homem doente à vista.

– Esta criatura – perguntou ele ao criado –, trémulo e paralítico, horrivelmente afligido, impossível de fitar, fonte de pena e desprezo: o que é?

E o criado respondeu:

– É um homem, como outros homens, que nasceu são, mas que ficou doente e combalido, incapaz de se suportar, um fardo para si e para outros, sofredor e incurável.

– Como outros homens, dizes tu? – inquiriu, o príncipe. – Isto poderia acontecer-me?

– Nenhum homem é imune à devastação da doença.

Mais uma vez, o mundo desabou, e Gautama regressou a sua casa. Mas os deleites da sua vida anterior eram cinzas na sua boca e ele arriscou-se a sair uma terceira vez. Os deuses, misericordiosos, enviaram-lhe um defunto, numa procissão fúnebre.

– Esta criatura – perguntou ele ao criado –, tão imóvel, com um ar tão temível, rodeada de tristeza e mágoa, perdido e abandonado: o que é?

E o criado respondeu:

– É um homem, como outros homens, que nasceu de uma mulher, que foi amado e odiado, que em tempos foi como vós, e que agora é terra.

– Como outros homens, dizes tu? – inquiriu, o príncipe. – Então... Isto poderia acontecer-me?

– Será este o vosso final – disse o criado –, o final de todos os homens.

O mundo desabou uma última vez e Gautama pediu que o levassem para casa. Porém, o criado tinha ordens do pai do príncipe e, em vez disso, levou-o a um festival de mulheres, que ocorria ali perto, no bosque. O príncipe foi recebido por um belo séquito, que se lhe ofereceu sem restrições, com canções, danças e folguedos, no espírito de amor sensual. Porém, Gautama só conseguia pensar em morte e na inevitável decomposição da beleza, pelo que não retirou qualquer prazer da exibição.

O mito do Buda é a história do desenvolvimento individual, considerado no ideal. A história abre com o pai de Gautama a proteger o filho dos perigos do mundo, à semelhança da proteção recebida por qualquer criança numa família saudável. À medida que o jovem príncipe cresce, contudo, e se torna cada vez mais curioso, começa a perguntar-se pelo “mundo além”. Crianças que se desenvolvem no seio de uma família segura tornam-se indivíduos que já não podem ser contidos por essa família. É o “bom pai” que “falha”, necessariamente, ao criar um filho que rapidamente se torna tão independente que a parentalidade já não basta. Cada investida no mundo produz um aumento de conhecimento e uma diminuição equivalente na capacidade de a constelação familiar e personalidade da infância “mapear o mundo” – proporcionar padrões aceitáveis de ação e representação, para a existência como verdadeiro indivíduo. O futuro encontro de Buda com as suas limitações mortais intrínsecas destruiu-lhe o paraíso da infância, tragicamente – mas impeliu-o para o mundo como ser independente. Esta história pode ser retratada, da forma familiar, como na **Figura 53: A Descida (Voluntária) do Buda**. A história da maturação de Gautama pormenoriza a contaminação consequente da existência com ansiedade insuportável; descreve a associação, em potencial, até da beleza e dos prazeres biológicos mais fundamentais e necessários com a inevitabilidade da decadência e da morte, o derradeiro castigo. A batalha do Buda com a sua emergente autoconsciência trágica e a sua posterior vitória sobre ela compõe o resto do grande conto: primeiro, Gautama incorporou o conhecimento dos seus antepassados; depois, transcendeu e reestruturou esse conhecimento.

Depois de deixar o “jardim murado” da sua infância, Gautama tornou-se um mestre da tradição, na sua tentativa de encontrar sentido no mundo da

experiência tal como este se lhe apresentava. Desenvolveu um extenso conhecimento de várias filosofias, incluindo *Samkhya* e *yoga*, abandonando cada uma por sua vez, considerando-as insuficientes, e depois levou o ceticismo – renúncia ao mundo – a um extremo: “reduzido quase ao estado de esqueleto, por fim assemelhava-se a um monte de pó”⁴⁴⁴. Também essa abordagem se provou insuficiente. Por fim, depois de ter provado tudo o que a vida tinha a oferecer, e tendo desenvolvido a disciplina de um discípulo dedicado, preparou-se para a última batalha. Entrou numa floresta vasta (a casa espiritual do desconhecido), colocou-se junto a uma figueira-dos-pagodes e resolveu permanecer imóvel nesse lugar até alcançar o despertar.

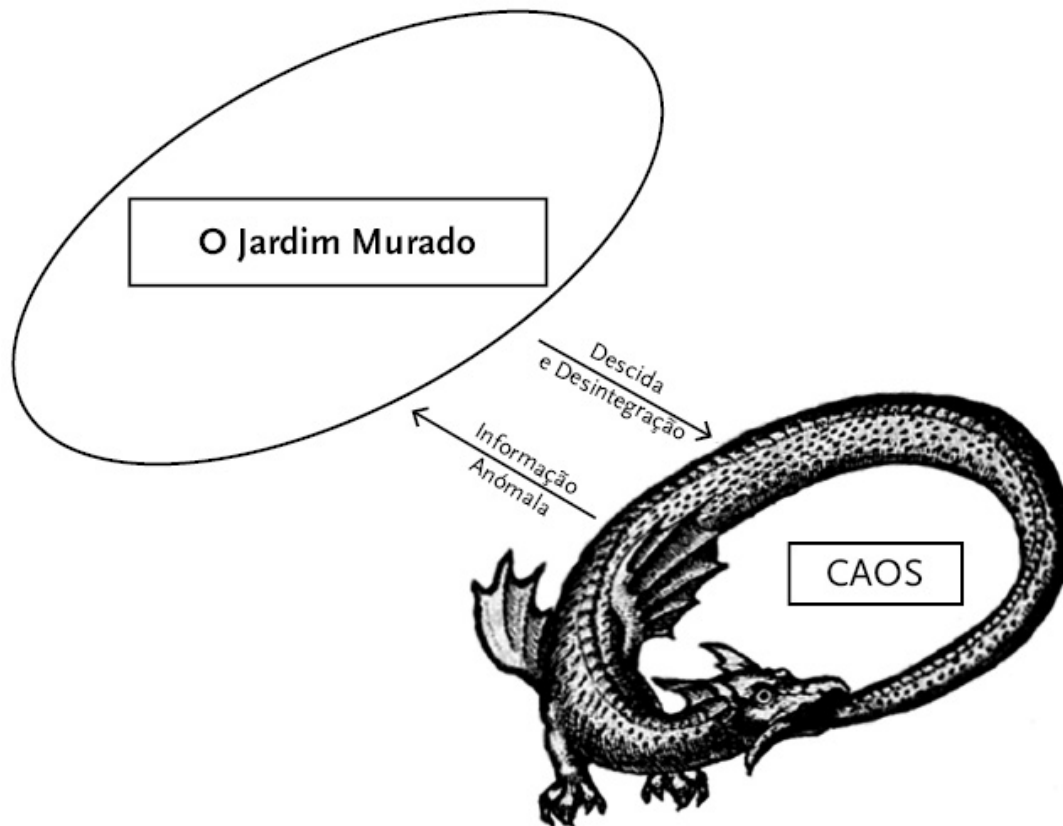


FIGURA 53: A Descida (Voluntária) do Buda

Gautama sofreu um verdadeiro calvário iniciático nessa posição, passando por todos os terrores da morte (bem como por um novo ataque das tentações da vida profana). A disciplina que tinha adquirido nas viagens anteriores foi-lhe útil, porém, e ele conseguiu manter-se devotado e concentrado na tarefa – até à descoberta de uma verdade que servisse a vida, que redimisse a experiência humana. A sua última tentação talvez

seja a mais interessante. O Buda alcança o *nirvana*, a perfeição, como consequência do seu calvário, e o Deus da Morte oferece-lhe a opção de permanecer nesse estado. A oferta é rejeitada: o Buda regressa ao mundo, aceitando a sua condição mortal, para poder disseminar o conhecimento que adquiriu. *É esta última ação que o marca verdadeiramente como um herói revolucionário.* A aquisição de sabedoria – a consequência do esforço criativo – não basta. O círculo de ação redentora não se completa até a informação arduamente conquistada no campo de batalha da psique individual ter sido integrada na comunidade. Não pode haver salvação de um na presença do sofrimento continuado de todos. O regresso do Buda do céu que está ao seu alcance é o que o torna realmente grande.

A história do Buda talvez seja a maior produção “literária” do Oriente. É por isso também muito interessante salientar que o seu tema também influi nos níveis mais fundamentais da sensibilidade ocidental. A história judaico-cristã da redenção predica-se na representação do sujeito individual, maculado pelo Pecado Original, caído do estado de graça, consciente da vida e dos limites na vida, irrevogavelmente abençoado e amaldiçoado com o conhecimento do bem e do mal. A capacidade de desenvolver tal conhecimento aparece nas histórias do Génesis como uma “característica herdada da raça”, como a pré-condição para geração de conhecimento dos limites objetivos da existência subjetiva, como pré-condição fundamental da autoconsciência trágica:

Estavam ambos nus, tanto o homem como a mulher, mas não sentiam vergonha.

A serpente era o mais astuto de todos os animais selvagens que o Senhor Deus fizera; e disse à mulher: “É verdade ter-vos Deus proibido comer o fruto de alguma árvore do jardim?”

A mulher respondeu-lhe: “Podemos comer o fruto das árvores do jardim; mas, quanto ao fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: ‘Nunca o deveis comer, nem sequer tocar nele, pois, se o fizerdes, morrereis.’”

A serpente retorquiu à mulher: “Não, não morrereis; porque Deus sabe que, no dia em que o comerdes, abrir-se-ão os vossos olhos e sereis como Deus, ficareis a conhecer o bem e o mal.”

Vendo a mulher que o fruto da árvore devia ser bom para comer, pois era de atraente aspeto e precioso para esclarecer a inteligência, agarrou do fruto, comeu, deu dele também a seu marido, que estava junto dela, e ele também comeu. (Gênesis 2:25, 3:1-6)

Os mitos sonham ideias muito antes de estas assumirem forma reconhecível, familiar e verbalmente compreensível. O mito, como o sonho, poderá ser visto como o berço do conhecimento abstrato consciente, como a matriz a partir da qual surgem ideias formadas. Todos os conceitos, por mais novos ou modernos que pareçam, emergem preparados por séculos de atividade intelectual prévia. O mito “prepara o terreno” para compreensão explícita, usando o que presentemente se compreende – o que foi parcialmente explorado, o que foi adotado em ação – para representar aquilo que permanece desconhecido. Objetos de experiência que foram investigados podem assim vir a servir como símbolos de representação para descrição do sujeito da experiência, comparativamente difícil de compreender. É desta forma que o *eu*, que é essencialmente incompreensível, desconhecido, ganha representações metafóricas.

As coisas que são, por si mesmas, complexas e misteriosas nos seus atributos servem mais utilmente esta função metafórica, dado que o seu potencial para aplicação simbólica tem uma abrangência praticamente infinita. A árvore e a serpente, por exemplo – objetos complexos de apreensão – podem ser compreendidas em parte através de observação direta e ativa, e podem assim proporcionar peixe produtivo para a rede metafórica. Árvore e serpente, em conjunto e individualmente, têm uma história extensa, disseminada e detalhada como agentes representacionais. Servem funções similares numa multitude de mitos que descrevem a perda do paraíso, e devem assim servir como aptos representantes de algum processo ou estrutura que desempenhe um papel central nessa perda. Parece provável – apesar da estranheza inicial da presunção – que esta estrutura seja o próprio sistema nervoso⁴⁴⁵, (em vez de qualquer sistema nervoso individual), manifestando-se em representação intrapsíquica⁴⁴⁶.

A árvore é o *axis mundi*, árvore do mundo, imovelmente enraizada no mundo do caos maternal (ou, não raro, “material”), com ramos que se

estendem para o céu (para os céus, para o reino dos espíritos ancestrais). Segundo os adeptos do *Hatha Yoga*:

Os pés, firmemente apoiados no chão, correspondem às raízes da árvore, a sua fundação e fonte de nutrição. Isto pode indicar que, no dia a dia, nos apoiamos firmemente no solo para corresponder às exigências da vida. A cabeça está no espaço, ou *céu* [realce no original]. A palavra “céu” neste contexto significa em contacto com a energia da vida, com uma sabedoria para lá do intelecto [...] A coluna é como o tronco da árvore, ao longo da qual se localizam os vários Chakras. O alto da cabeça é o topo florescente desta árvore florida, o Lótus de mil pétalas do *Sharasrara Cakra*.⁴⁴⁷

O *axis mundi* encontra-se no “centro do cosmos”, unindo três reinos “eternos” separados mas entreligados. O *reino inferior* é o domínio do desconhecido, subterrâneo, oceânico, infernal – terra de poder reptiliano, força cega e escuridão eterna. Os antigos escandinavos criam, por exemplo – de acordo com esta conceptualização geral – que uma grande serpente residia por baixo de *Yggdrasil*, a árvore-mundo, e que lhe roía as raízes, tentando eternamente destruí-la. (*Yggdrasil* era constantemente revivificada, contudo, pelas fontes de “água mágica” que também se encontravam por baixo dela). A grande serpente é o dragão do caos, no seu aspeto destrutivo – a fonte de todas as coisas (incluindo a “árvore-mundo”), bem como o poder que reduz objetos criados às condições da sua origem. (A “água mágica” é o aspeto positivo do desconhecido, com o seu poder procriador e rejuvenescedor.) A díade de árvore e serpente é um motivo extremamente disseminado da mitologia e um tema literário comum. Os comentários de Frye a *Moby Dick*, de Melville, são relevantes nesta instância. *Moby Dick* é uma grande baleia branca que vive nas profundezas do mar. Ahab é o capitão de um baleeiro, apaixonada e irracionalmente dedicado a conquistar esse leviatã:

Em *Moby Dick*, a demanda de Ahab pela baleia pode ser louca ou “monomaníaca”, como frequentemente lhe chamam, ou até cruel, na medida em que lhe sacrifica a tripulação e o navio, mas nem a crueldade nem a vingança são o objetivo da demanda. A baleia em si mesma pode ser apenas uma “besta bruta”, como o imediato diz, e, mesmo que estivesse malignamente determinada

a matar Ahab, tal atitude, numa baleia caçada até morrer, decerto seria compreensível. O que obceca Ahab encontra-se numa dimensão de realidade muito mais aquém de qualquer baleia, num mundo amoral e alienador que nada normal na psique humana pode confrontar diretamente.

A demanda professada é matar Moby Dick, mas, à medida que os portentos de desastre se acumulam, torna-se evidente que uma vontade de se identificar com (não apenas ajustar a) aquilo a que Conrad chama o elemento destrutivo é o que realmente impulsiona Ahab. Ahab, diz Melville, tornou-se um “Prometeu”, com um abutre a abater-se sobre si. A imagem axial aparece no turbilhão ou espiral descendente (“vórtice”) das últimas páginas e talvez num comentário de um dos tripulantes de Ahab: “Parece que o eixo do meio do mundo se soltou.” Porém, a descida não é puramente demoníaca, ou simplesmente destrutiva: como outras descidas criativas, é parcialmente uma demanda por sabedoria, por mais fatal que possa ser a obtenção de tal sabedoria. Uma relação reminescente de Lear e o bobo desenvolve-se no final entre Ahab e o pequeno grumete negro, Pip, que foi deixado a nadar no mar durante tanto tempo que enlouqueceu. Dele, diz-se que foi “levado vivo a profundezas espantosas, onde estranhas formas do puro mundo primário deslizavam para a frente e para trás... e esse miserável tritão, a Sabedoria, revelava os seus montes acumulados.”

Moby Dick é um tratamento tão profundo quanto a literatura moderna permite do simbolismo do leviatã da Bíblia, a força demoníaca e titânica que leva o Egito e Babilónia à grandeza e depois os arroja para o nada; que é tanto inimigo de Deus fora da criação e, como é notável em Job, uma criatura no seio dela, da qual Deus muito se orgulha. O leviatã é revelado a Job como o derradeiro mistério dos caminhos de Deus, “o rei de todos os animais ferozes” (Job 41:26), do qual Satanás é apenas um instrumento. A aparência do seu poder depende de como é abordado. Abordado pelo Kurtz de Conrad, através da sua psicose de Anticristo, é um horror inimaginável; mas pode ser também uma fonte de energia que o homem pode usar em seu

próprio proveito. Há naturalmente riscos consideráveis quanto a fazer isto: riscos de que Rimbaud falou na sua célebre *lettre du voyant* como “dérèglement de tous les sens”. A expressão indica a ligação próxima entre o titânico e o demoníaco que Verlaine indicou na sua expressão *poète maudit*, a atitude de poetas que sentem, como Ahab, que a veneração adequada dos poderes que invocam é o desafio.⁴⁴⁸

Acima do reino inferior fica o *reino do meio*, existência consciente mundana, domínio do homem, desconfortavelmente apanhado entre o titânico e o celestial – apanhado no reino onde “espírito e matéria” ou “céu e inferno” ou “ordem e caos” eternamente interagem e transformam. O *reino superior*, finalmente, é o céu, o ideal intrapsíquico, construção simbólica abstrata e estado utópico, criação de gerações de fantasia autónoma, seguindo as suas próprias regras, governado pelos seus próprios habitantes, com a sua própria existência transcendente não-individual. O facto de o *axis mundi* unir terra e céu significa que pode servir um propósito ritual como ponte entre o domínio individual profano e o “reino dos deuses”:

O simbolismo da ascensão ao céu através de uma árvore [...] claramente ilustrado pela cerimónia de iniciação dos xamãs buriatas. O candidato trepa por um poste no meio do *yurt*, chega ao cimo e sai pelo buraco de fumo. Mas sabemos que esta abertura, criada para deixar sair o fumo, é equiparada ao “buraco” feito pela Estrela Polar na abóbada do Céu. (Entre outros povos, o poste da tenda é chamado *Pilar do Céu* e comparado com a Estrela Polar, que é também o centro do pavilhão celestial e recebe o nome, noutros lugares, de *Prego do Céu*.) Assim, o poste ritual colocado no meio do *yurt* é uma imagem da Árvore Cósmica, que é encontrada no *Centro do Mundo*, com a Estrela Polar a brilhar diretamente por cima. Subindo-o, o candidato entra no Céu; é por isso que, assim que sai pelo buraco de fumo da tenda, solta um grito sonoro, invocando o auxílio dos deuses: ali em cima, dá por si na presença deles.⁴⁴⁹

A **Figura 54: A Árvore-Mundo como Ponte entre o “Céu” e o “Inferno”**⁴⁵⁰ oferece uma interpretação visual da árvore cósmica, ligando “céu, terra e inferno”.

A árvore cósmica – Yggdrasil, nesta representação – encontra-se enraizada no domínio do dragão do caos (a “serpente” que lhe “rói as raízes”), passa pela “terra” e chega ao “céu”, o reino dos antepassados/deuses. Foi a apreensão inconsciente desta estrutura tripartida que levou Freud, por exemplo, ao seu modelo da psique: *id* (o mundo “natural” de “impulsos” instintivos e sombrios), *ego* (o mundo do indivíduo) e *superego* (os deuses da tradição). É a inclusão de Freud de todos os elementos da árvore-mundo (negativos e positivos) que deu à sua mitologia força, influência e poder impressionantes.

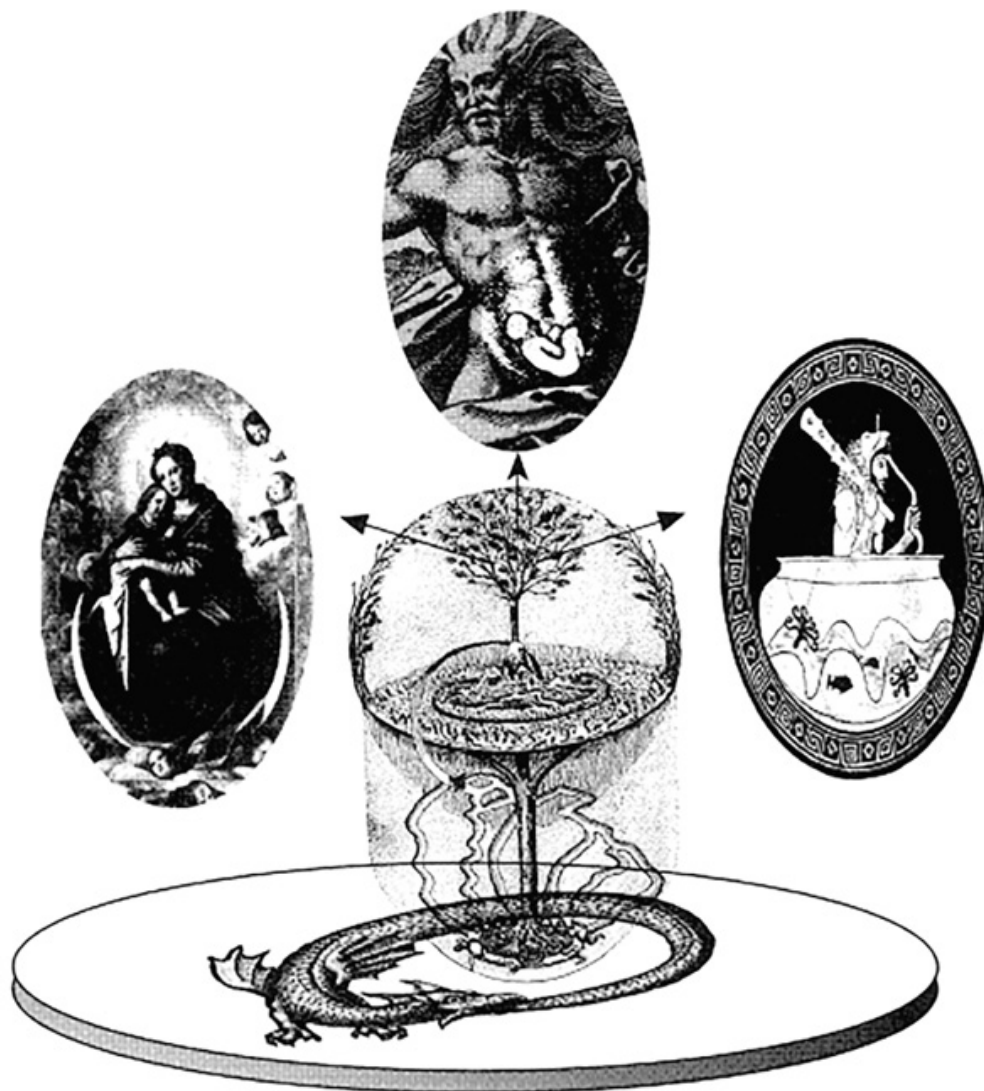


FIGURA 54: A Árvore-Mundo como Ponte entre o “Céu” e o “Inferno”

A **Figura 55: A Árvore-Mundo e os Elementos Constituintes de Experiência** oferece outra interpretação e explicação para esta árvore, relacionando o seu “lugar” no cosmos com os “elementos constituintes da experiência”. Este diagrama sofre um pouco devido à sua precisa equivalência simbólica da árvore com o “filho arquetípico”. Cristo e Satanás, por exemplo – exemplares cristãos do filho ambivalentes – também podem ser vistos como *produtos* da árvore (bem como encarnações ou formas particulares da árvore, ou como fenômenos doutra maneira inextricavelmente associados à árvore). A árvore-mundo como “árvore proibida de conhecimento do bem e do mal” é, por exemplo, a cruz na qual Cristo, o indivíduo arquetípico, crucificado, suspenso e atormentado, manifesta para toda a eternidade a sua identidade com Deus; a árvore da qual Odin, salvador nórdico, é igualmente suspenso:

Creio que balancei
na árvore ventosa
Ali pendurado durante nove noites inteiras
e oferecido fui
A Odin, eu próprio a mim próprio
Naquela árvore de que ninguém
talvez alguma vez venha a saber
Sobre que raiz vive.^{[451](#)}

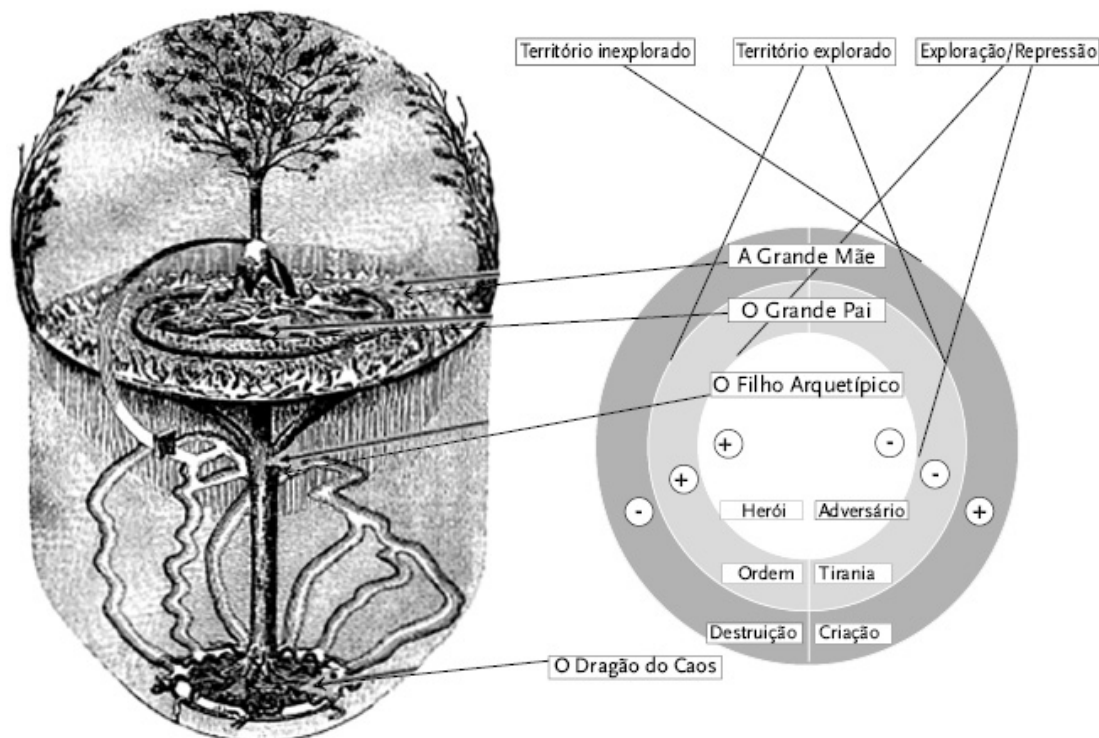


FIGURA 55: A Árvore-Mundo e os Elementos Constituintes de Experiência

A árvore está para Cristo, portanto, como Cristo está para o indivíduo (“Eu sou a videira; vós, os ramos. Quem permanece em mim e Eu nele, esse dá muito fruto, pois, sem mim, nada podeis fazer.” João 15:5). Satanás, pelo contrário, é algo *à espreita* na árvore proibida. A sabedoria (devastadora) que promete – o conhecimento dos deuses – é o “primeiro fruto” daquela árvore. Isto torna a árvore-mundo a fonte da revelação que destrói – a fonte da “ideia” anômala, por exemplo, que perturba o passado estático e o mergulha em caos – bem como a fonte definitiva da revelação que redime.

No livro do Gênesis, os frutos da árvore do conhecimento são ingeridos em ação mítica pelo ato livre (ainda que duramente tentado) do indivíduo. O mito usa um ato particular, a incorporação de comida, como metáfora para a assimilação de conhecimento e capacidade. Erich Neumann declara:

Onde quer que bebidas, frutos, ervas, etc., apareçam como veículos da vida e da imortalidade, incluindo a “água” e o “pão” da vida, o sacramento da hóstia e todas as formas de culto da

comida até ao presente dia, estamos perante [um] modo antigo de expressão humana. A materialização de conteúdo psíquico, através da qual conteúdo a que chamaríamos “psíquico” – como a vida, a imortalidade e a morte – assume uma forma material em mito e ritual e aparece como água, pão, fruta, etc., é uma característica da mente primitiva.

A realização consciente é “representada” no esquema elementar da assimilação nutritiva, e o ato ritual de comer em concreto é a primeira forma de assimilação conhecida pelo homem [...]

A assimilação e ingestão do “conteúdo”, o alimento consumido, produz uma mudança interna. A transformação das células do corpo através do consumo de alimentos é a mais elementar das mudanças animais que o homem experiencia. Como um homem cansado, enfezado e faminto pode tornar-se um ser alerta, forte e satisfeito, ou um homem a morrer de sede pode ficar refrescado ou até transformado por uma bebida inebriante: esta é, e continuará a ser, uma experiência fundamental enquanto o homem existir.⁴⁵²

O ato de incorporação desafiante, iniciando alienação do paraíso e de Deus, é instigado pela serpente, uma criatura antiga e perigosa de fundo vil, capaz de perder a pele e renovar-se, renascer.

A serpente serve a mitologia num papel dual, como agente e símbolo de transformação, e como principal representante de poder orobórico fundamental e indiferenciado. A serpente edénica proporciona ao indivíduo o conhecimento dos deuses, sem o poder e a imortalidade de que estes gozam, em compensação. O seu “esclarecimento” do homem cria uma catástrofe sem paralelo – uma catástrofe suficientemente completa para gerar não só a “divisão final do céu e da terra”, mas também, nessa terra, uma associação mais ou menos permanente (e infeliz) entre a promessa do conhecimento e o aparecimento do mal. A serpente edénica ocupa o mesmo espaço categórico na psique cristã que Lúcifer, “portador da luz”, espírito de “racionalidade desenfreada” – em grande parte porque a ideia anómala (o “produto de racionalidade”) tem o mesmo potencial de destruição que qualquer outro desastre natural. Esta identificação é algo unilateral, contudo, já que a descida ao caos inspirada

pela anomalia é apenas metade da história mitológica, e também pode ser vista como pré-condição necessária para a emergência num “estado mais elevado” de consciência (até para a encarnação de Cristo, o “segundo fruto da árvore do conhecimento”). Os alquimistas medievais tendiam a adotar uma interpretação gnóstica da história edénica, por este motivo, conforme Jung declara:

Assim obtemos o paralelo da cabeça do dragão com Cristo, correspondendo à visão gnóstica de que o filho da divindade mais elevada assumiu a forma da serpente para ensinar aos nossos primeiros pais a faculdade da discriminação, para que vissem que a obra do demiurgo [o deus que criou primeiramente o mundo] era imperfeita.⁴⁵³

A serpente edénica é, acima de tudo, o (poder) desconhecido ainda à espreita “dentro” do sistema nervoso, dentro da “árvore-mundo”. É a capacidade inata da mente, a sua capacidade de gerar pensamento revelador, a sua capacidade de perturbar o cosmos estável e ampliar o domínio da consciência. Foi a apreensão “inconsciente” (imagística) desta ideia que levou a alquimia medieval a tratar a serpente como a “substância arcana” que se transformava a si mesma dentro da árvore, e a encarar a serpente como a “vida” da árvore⁴⁵⁴.

É a curiosidade que mata o gato, mas, de igual forma, é também a curiosidade que guia a descoberta. O objeto proibido ou desconhecido existe, envolvido em mistério, “fora” do mundo familiar, mundano e explorado. A ordem “não podes explorar aquilo” contamina inevitavelmente de mistério o objeto ou a situação proibida: o que poderia ser tão perigoso (poderoso, interessante) para ter de ser tratado como se não existisse? Proibir explicitamente algo contamina-o com o “dragão do caos” – coloca-lhe uma serpente dentro, por assim dizer. Proibir explicitamente algo é quase garantir que essa coisa atrairá atenção, no mínimo (já que o desconhecido compele inevitavelmente aproximação, bem como medo). A ligação serpente/dragão-caos/objeto proibido pode assim ser também utilmente vista de uma perspectiva mais “fisiológica”. A serpente é encarada como o regulador da intensidade consciente, pelos adeptos do *Kundalini Yoga*. Esta serpente é uma criatura da coluna, um depósito de energia intrapsíquica, cuja ativação leva ao êxtase e à

iluminação. O objetivo do *Kundalini Yoga* é “despertar” esta serpente e, desta forma, alcançar iluminação.

A serpente partilha características óbvias – e subtis – com a coluna. Em primeiro lugar, a forma; em segundo, a história evolutiva partilhada. O sistema nervoso humano é composto em parte por estruturas tão filogeneticamente antigas como o do réptil, em cujos recessos se oculta um tremendo poder excitatório. As estruturas profundas do tronco encefálico – a “cabeça” da serpente da coluna – desempenham atividades das quais depende em absoluto a manutenção da consciência⁴⁵⁵. Um indivíduo, perdido no sono (na “inconsciência”) pode ficar instantaneamente desperto e alerta pela operação estimulada destas estruturas, numa situação (por exemplo) em que ocorra algo inesperado e potencialmente perigoso. Uma mãe adormecida pode ficar imediatamente acordada e motivada para exploração pelo choro inesperado do seu bebê, por exemplo. O processo de contraste entre desejo e estado atual (entre futuro ideal e presente) não desaparece, nem sequer no sono. O *desconhecido* traz alerta ao sonho. A ameaça – em termos mais gerais, o aparecimento do desconhecido – impele exploração ativa, criada para expandir competência adaptativa (ou cessação aterrorizada da atividade), e produz uma intensificação drástica do interesse e da consciência. Isto quer dizer que a consciência enquanto fenómeno depende, em grande parte, da ativação dos circuitos ancestrais criados para reagir ao desconhecido. À medida que o cérebro humano foi evoluindo, muito mais “território para ativação” se desenvolveu; não obstante, o estado de alerta ainda depende de subestruturas muito arcaicas de sistemas nervosos. O conhecimento desta dependência encontra ecos no mito e na literatura. O Mefistófeles de Goethe é assim capaz de declarar, por exemplo:

Crê no dito da serpe, que inda um dia

A parecença com Deus te dá desgosto!⁴⁵⁶

O animal mais “consciente” é o animal mais “motivado”. O animal mais motivado vive apreensivo da possibilidade omnipresente da maior ameaça possível (o da sua própria morte) e em eterno desejo de retificação desta ameaça – em *esperança*, em consideração das possibilidades do desconhecido perigoso para geração de informação “redentora”. É a apreensão clara do perigo mortal e da possibilidade infinita contida em toda a parte que levou a consciência humana bem além da do seu ser mais

próximo, num processo que se estendeu por eras. Vemos o desconhecido em tudo, como consequência dos nossos sistemas cognitivos elaborados: pior (melhor) – vemos perigo mortal em tudo o que é desconhecido. Isto deixa-nos ansiosos, decerto – mas também (se não fugirmos) *despertos*. A “serpente” do “desconhecido exterior” trabalha em consonância, pois, com a “serpente” do desconhecido interior: a apreensão do mistério que transcende o reino atual da adaptação (isto é, o mistério permanente da limitação mortal) produz *consciência permanente*, pelo menos em princípio. É por este motivo que Buda é “o desperto”. O nosso cérebro em expansão, “criado” para produzir adaptação, vê antes risco e oportunidade em todo o lado. Os circuitos “desenvolvidos” para explorarem anomalia e depois cessarem as suas ações, quando a exploração produz as suas consequências desejadas, estão ao invés sempre ativos – pois nunca alcança o objetivo que sempre se afasta. E, assim, vivemos em perpétua perturbação, infelicidade, insatisfação, terror, esperança – e despertos.

A incorporação individual de conhecimento socialmente predicado – exponencialmente expandido em abrangência ao longo de séculos de empreendimento cultural humano, culminando no desenvolvimento de um automodelo elaborado – *produziu no indivíduo uma clara apreensão da mortalidade como característica definidora da existência humana*. Este ato de autodefinição associou inextricavelmente todos os aspetos da existência humana à ameaça – contaminou eternamente toda a experiência humana com a intimação de mortalidade, com a possibilidade de morte, com o desconhecido absolutamente inexplicável. Este ato de autodefinição levou-nos a considerar o mundo que tínhamos construído como sempre insuficiente, sempre carente de segurança; levou-nos a encarar o “local de morte” desconhecido, para mais, como simultânea fonte eterna de nova informação redentora. Esta contaminação tornou todos os objetos, todas as facetas da experiência, permanentemente misteriosas e suficientemente motivadoras para manter a consciência elevada como característica interminável, terrível e benéfica da existência humana.

O mito da Queda, cristão ou budista, descreve o desenvolvimento de autoconsciência como voluntário, embora predisposto, de certa forma, pelos deuses, cujo poder permanece alheio ao controlo humano. Lúcifer, sob a forma da serpente, oferece a maçã a Eva, com a promessa verdadeiramente irresistível de conhecimento expandido. O destino trata

de apresentar o futuro Buda à velhice, à doença e à morte – mas Gautama escolheu, voluntariamente, deixar os confins do paraíso que o seu pai tentava tornar perfeito. É a tendência exploradora expansiva do homem, a sua curiosidade inata, que é simultaneamente graça salvadora e erro mortal. Por este motivo, as histórias do Génesis e do Buda predicam-se no pressuposto implícito de que o contacto com o insuportável, no decurso da maturação, é predeterminado, inevitável – e *desejado*, catastrófico, mas *desejado*. Voltaire conta a história do Bom Brâmane – uma figura admirável e trágica – que clarifica o voluntarismo (e o orgulho) do alcance da consciência humana intensificada:

– Quem me dera nunca ter nascido!

– Porquê? – perguntei eu.

– Porque – respondeu ele –, passei os últimos quarenta anos a estudar, e concluí que foi imenso tempo perdido [...] Creio que sou composto de matéria, mas nunca fui capaz de me satisfazer com o que é que produz pensamento. Até ignoro se a minha compreensão é uma capacidade simples, como a de caminhar ou digerir, ou se penso com a cabeça da mesma maneira que seguro algo com as mãos [...] Falo muito, e quando acabo de falar fico confuso e envergonhado pelo que disse.

No mesmo dia, tive uma conversa com uma idosa, sua vizinha. Perguntei-lhe se alguma vez tinha ficado infeliz por não compreender de que era feita a sua alma. Ela nem sequer percebeu a minha pergunta. Nunca, nem por um breve segundo, dedicara um único pensamento a estes pensamentos com que o bom brâmane tanto se atormentava. Ela acreditava, do fundo do coração, nas metamorfoses de Vishnu e, desde que conseguisse alguma água sagrada do Ganges para as suas abluções, dava-se pela mulher mais feliz do mundo. Impressionado com a felicidade daquela pobre criatura, voltei ao meu filósofo, ao qual me dirigi assim:

– Não tens vergonha de estar tão miserável quando, a menos de cinquenta metros de ti, há um velho autómato que em nada pensa e vive satisfeito?

– Tens razão – respondeu ele. – Mil vezes me tenho dito que seria feliz se fosse tão ignorante como a minha velha vizinha;

contudo, essa é uma felicidade que não desejo.

Esta resposta do brâmane impressionou-me mais do qualquer outra coisa que tivesse acontecido.⁴⁵⁷

A vergonha que o brâmane sente das suas próprias palavras é uma consequência de se aperceber da insuficiência destas, da sua incapacidade autocompreendida de resolver os problemas da vida de alguma forma que considere final e completa. A sua vergonha e infelicidade são, paradoxalmente, uma consequência das atividades do mesmo processo que lhe permite procurar reparação – um processo por de mais problemático, mas tão precioso que não será abandonado, uma vez obtido. O espírito indagador mina a sua própria estabilidade, mas não desistirá dessa capacidade de regresso à fonte “inconsciente”. Isto, suponho, faz parte do “orgulho” do homem, que serve de predestinação para a queda – mas é, igualmente, parte de outra apreensão “inconsciente”: algo que destrói, inicialmente, poderá ainda salvar, no seu desenvolvimento mais tardio, e o processo que mina pode também ser o mesmo que reconstrói, dos destroços, algo mais forte.

O nascimento da tragédia e a evolução da vergonha poderão ser considerados consequências do próprio voluntarismo, da tendência heroica para a exploração, diabolicamente predeterminada no seu desenvolvimento, levando inexoravelmente ao desenvolvimento de (auto)consciência potencialmente redentora. A extensão de conhecimento objetivo para o próprio implica estabelecimento permanente de uma ligação conceptual entre a existência individual e a mortalidade certa. O desenvolvimento desta ligação significa existência em conflito interminável, dado que toda a atividade humana doravante tem lugar no vale das sombras da morte. O destino compele todos os membros da raça humana a compreender o seu isolamento, a sua individualidade, a sua subjugação abjeta às duras condições da existência mortal⁴⁵⁸. O reconhecimento do *eu* nu, indignamente exposto⁴⁵⁹ à depredação do tempo e do mundo, insuportável e altamente motivante, condena homens e mulheres a batalhar e sofrer pela vida e pela morte:

Então, abriram-se os olhos aos dois e, reconhecendo que estavam nus, coseram folhas de figueira umas às outras e colocaram-nas, como se fossem cinturas, à volta dos rins. (Génesis 3:7)

A aquisição deste conhecimento insuportável impossibilita a aceitação inquestionada de necessidade biológica e destrói toda a possibilidade de simples seguimento da via paradisíaca. Adão e Eva tapam-se de imediato – erguem uma *barreira protetora*, simbólica da própria cultura, entre os seus corpos vulneráveis e o terrível mundo da experiência. Este medo emergente da vulnerabilidade – uma consequência direta do desenvolvimento da autoconsciência (não, um aspeto intrínseco da autoconsciência) – mina permanentemente a capacidade de ter fé numa ação instintiva cega:

Ouviram, então, a voz do Senhor Deus, que percorria o jardim pela brisa da tarde, e o homem e a sua mulher logo se esconderam do Senhor Deus, por entre o arvoredo do jardim.

Mas o Senhor Deus chamou o homem e disse-lhe: “Onde estás?”

Ele respondeu: “Ouvi a tua voz no jardim e, cheio de medo, escondi-me porque estou nu.” (Génesis 3:8-10)

O paraíso é o local onde o céu, a terra e a natureza ainda se tocam – onde o homem, que vive em harmonia com os animais, ainda não se rebelou e ainda “caminha com Deus”. O animal consciente (?) mas sem consciência de si mesmo vive no fluxo indisputado dos processos naturais. Não pode desenvolver perspetiva referencial em relação às suas próprias perceções, impulsos e comportamentos, porque lhe falta acesso à experiência de outros. O ser humano individual consciente de si mesmo, pelo contrário, vive *na história*, num campo experiencial do qual todos os aspetos foram moldados e modificados pela experiência comunicada de personagens existentes e figuras ancestrais. Esta construção histórica socialmente predicada parece proporcionar a base para a autoconsciência sofisticada, que é a capacidade (inata) de autorreferência, proporcionada com conteúdo mediante a ação da cultura. A construção da autoconsciência requer elaboração de um automodelo; a extensão da noção do outro independente do próprio; a internalização de uma representação conceptual do eu, socialmente determinada. A capacidade de tal descrição objetiva surgiu como consequência da comunicação de pensamento desincorporado ou abstrato, de pessoa para pessoa, mediante processos de vária complexidade, desde a imitação concreta ao discurso filosófico generalizado.

A capacidade de comunicar competências e representação possibilita que o indivíduo internalize e formule uma autorrepresentação complexa, que se conceba em termos da experiência de outros – isto é, em termos da experiência de outros específicos, oferecendo (e incorporando) a sua opinião definidora, e o outro em geral, humanidade histórica. Aparentemente, este processo ocorre (ocorreu) à medida que cada pessoa se sujeita não apenas às experiências únicas que constituem o seu próprio ser, mas à experiência de todos os outros indivíduos, transmitida imitativa, dramática, linguisticamente. A soma espacial e temporal da experiência culturalmente predicada, cujas extensão e profundidade acumuladas em muito excedem a capacidade produtiva de uma só vida individual, tem de adquirir um tremendo poder intrapsíquico depois de transmitida e corticalmente representada, tem de se tornar capaz de alterar fundamentalmente – restringindo e ampliando – a experiência pessoal inata. Uma consequência inevitável desta percepção partilhada é a autodefinição, o desenvolvimento de autoconsciência, sob a pressão de experiência transiente imediata, da opinião individual passada e histórica em relação à natureza da experiência própria e da experiência humana em geral. A expansão de comunicação detalhada permite ao indivíduo tornar-se pelo menos parcialmente ciente da sua própria natureza “objetiva”.

A representação individual intrapsíquica de experiência humana historicamente predicada faz de um muitos, por assim dizer; faz do indivíduo a incorporação da experiência de grupo até à data. O desenvolvimento de sentido moral, e de escolha moral, constitui uma propriedade emergente de tal incorporação de conhecimento. O conhecimento de moralidade, do bem e do mal, pressupõe a presença de possibilidades alternativas para ação em dada situação – significa capacidade de conceptualização de ideais alternativos, para os quais o comportamento poderá devotar-se. O animal, guiado puramente pelas suas estruturas perceptuais e motivacionais individuais biologicamente determinadas, essencialmente inalteradas em função como consequência de comunicação somada e armazenada, não desenvolve qualquer possibilidade de autocrítica, não tem qualquer plataforma sobre a qual se impor, da qual possa criticar – não tem qualquer base para comparação, qualquer repertório expandido de comportamento adaptativo, qualquer capacidade de fantasiar acerca do que poderia ser e qualquer experiência

cultural para dinamizar essa capacidade. A percepção e ação animal – experiência animal – não foi submetida a análise autoconsciente historicamente predicada.

O animal, no seu ambiente natural e constante, permanece para lá (ou diante) do bem e do mal, preso pelo seu destino biologicamente determinado, que é a vontade de Deus, da perspectiva mítica. O ser humano, pelo contrário, com uma cabeça cheia de opiniões alternativas (o resíduo abstrato de escolhas individuais ancestrais), pode usar a opinião internalizada ou livremente oferecida do grupo para criticar manifestações espontâneas de percepção e motivação subjetivas – para julgar, alterar ou inibir a pura subjetividade em si mesma. Esta capacidade dá ao ser humano uma tremenda possibilidade interpretativa e comportamental, liberdade, mas deixa a experiência subjetiva e o instinto intacto expostos a afronta. Esta separação do homem da imersão na via natural constitui um feito impressionante, com eternas consequências perturbadoras.

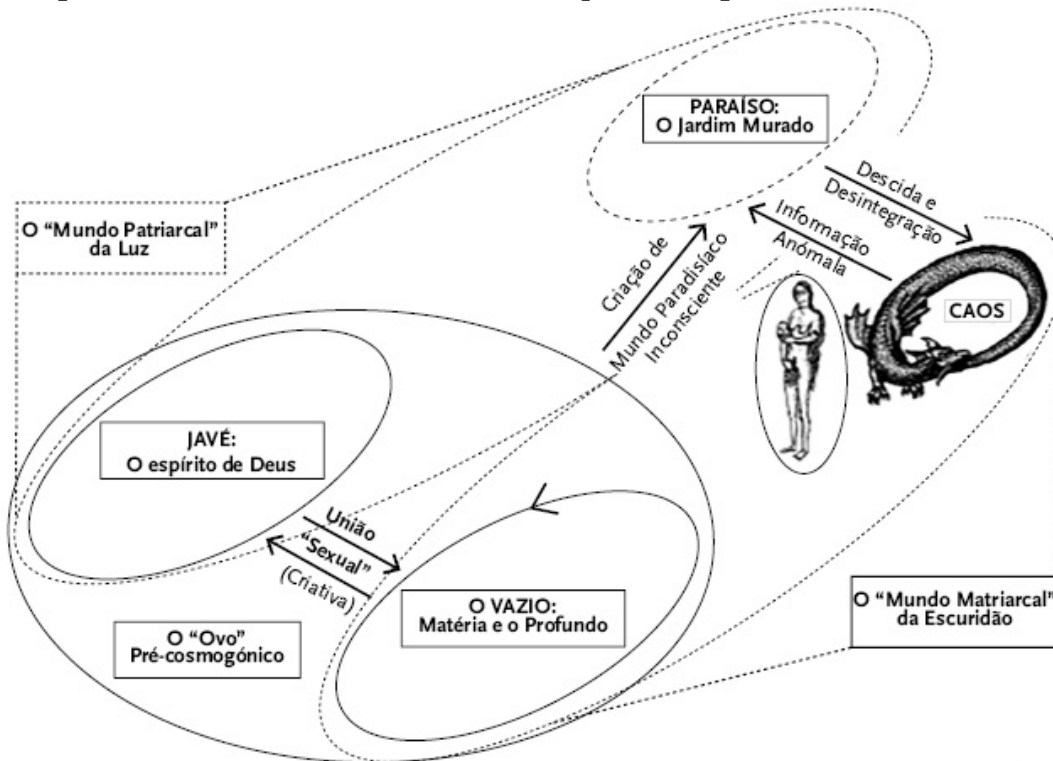


FIGURA 56: Gênesis e Descida

A origem da tragédia e a evolução da vergonha podem ser consideradas propriedades emergentes de autoconsciência. A ideia de redenção, que compensa a ansiedade existencial autoconsciente, pode ser considerada

outra propriedade emergente de elevada ordem. A tradição da “queda do paraíso” predica-se na ideia de que o aparecimento da autoconsciência alterou drasticamente a estrutura da realidade. O explicitamente religioso aceita a noção de que homem e Deus foram tragicamente separados – de que ações humanas destroçaram a ordem divina. Esta ideia é tão central à nossa mundivisão que surge por todo o lado – na facilidade com que todos podemos sentir-nos culpados, na visão (com frequência explicitamente não-religiosa) de que a existência humana é “alheia” à “ordem natural” (de que a atividade humana é prejudicial para o ambiente, de que o planeta, de alguma maneira, ficaria “melhor” se não tivesse gente), que a nossa espécie é, de alguma forma, naturalmente perturbada ou até louca. A nossa autorreferência constantemente emergente (a nossa autoconsciência em constante desenvolvimento) transformou a experiência do mundo numa peça trágica:

Depois, disse à mulher: “Aumentarei os sofrimentos da tua gravidez, entre dores darás à luz os filhos⁴⁶⁰. Procurarás apaixonadamente o teu marido, mas ele te dominará.”

A seguir, disse ao homem: “Porque atendeste à voz da tua mulher e comeste o fruto da árvore, a respeito da qual Eu te tinha ordenado: ‘Não comas dela’, maldita seja a terra por tua causa. E dela só arrancarás alimento à custa de penoso trabalho, todos os dias da tua vida.

Produzir-te-á espinhos e abrolhos, e comerás a erva dos campos. Comerás o pão com o suor do teu rosto, até que voltes à terra de onde foste tirado; porque tu és pó e ao pó voltarás.” (Gênesis 3:16–19)

O conhecimento prévio do destino sela-o, e o homem perde o paraíso para sempre:

O Senhor Deus disse: “Eis que o homem, quanto ao conhecimento do bem e do mal, se tornou como um de nós. Agora é preciso que ele não estenda a mão para se apoderar também do fruto da árvore da Vida e, comendo dele, viva para sempre.”

O Senhor Deus expulsou-o do jardim do Éden, a fim de cultivar a terra, da qual fora tirado.

Depois de ter expulsado o homem, colocou, a oriente do jardim do Éden, os querubins com a espada flamejante, para guardar o caminho da árvore da Vida. (Gênesis 3:22-24)

Porque havemos de nos esconder de Deus? Porque o conhecimento da vulnerabilidade nos faz afastar do nosso próprio potencial. Viver, em pleno, é arriscar – arriscar tudo, arriscar a morte. Porquê escondermo-nos de Deus? Como é que, sob tais condições, poderíamos não nos esconder? A sobrevivência tornou-se terror e labuta constante – requerendo disciplina, compelida por sabedoria onerosa, carregada de conflito intrapsíquico, motivada por ansiedade – em vez de atividade natural espontânea. Permanecemos eternamente dependurados na cruz da nossa própria vulnerabilidade. A criação e a queda do homem é esquematicamente representada na **Figura 56: Gênesis e Descida**⁴⁶¹.

³⁷⁵ Wittgenstein, L. (1958), p. 50.

³⁷⁶ Kuhn, T. S. (1970), p. viii.

³⁷⁷ Retirado de Hofstadter, D. R. (1979), p. 89.

³⁷⁸ Polyani, M. (1958).

³⁷⁹ Kuhn, T. S. (1970), p. 44.

³⁸⁰ Nietzsche, F. (1968a), p. 213, secção 16.

³⁸¹ Frye, N. (1990), pp. 42-44.

³⁸² *Ibid.*, pp. 103-104.

³⁸³ Ver Peake, M. (1995) para um retrato dramático desta situação.

³⁸⁴ Bruner, J. S. & Postman, L. (1949).

³⁸⁵ Kuhn, T. S. (1970), pp. 62-64.

³⁸⁶ Para uma descrição elaborada, veja-se Jung, C. G. (1967a); Neumann, E. (1954). Jung afirma: “O propósito da descida como universalmente exemplificado no mito do herói é demonstrar que só na região do perigo (abismo oceânico, caverna, floresta, ilha, castelo, etc.) se pode encontrar o “tesouro difícil de atingir” (joia, virgem, poção vital, vitória sobre a morte” [Jung, C. G. (1968b), p. 335].

³⁸⁷ Nietzsche afirma: “O não histórico é como a atmosfera em redor que por si só pode criar vida e em cuja aniquilação a própria vida desaparece. É verdade que o homem só pode tornar-se homem suprimindo primeiro este elemento não histórico nos seus pensamentos, comparações, distinções e conclusões, deixando uma luz clara e súbita passar por essas nuvens

nebulosas através do seu poder de aplicar o passado aos usos do presente. Mas um excesso de história leva-o a desfalecer de novo.” [Nietzsche, F. (1957)].

³⁸⁸ Frye, N. (1990), p. 256.

³⁸⁹ Ver Neumann, E. (1954 e 1955).

³⁹⁰ Tábua 7:112, 7:115; Heidel, A. (Trad.) (1965), p. 58 (ver nota de fim 239 do Capítulo 2).

³⁹¹ Nietzsche, F. (1968a), p. 301.

³⁹² Nietzsche, F. (1995).

³⁹³ Esta história foi citada recentemente *in* Hawking, S. (1988).

³⁹⁴ Hofstadter, D. R. (1979), pp. 397-398.

³⁹⁵ Discussão, Bruner, J. (1986), pp. 27-28.

³⁹⁶ Jung, C. G. (1968b), p. 86.

³⁹⁷ Eliade, M. (1975), p. 155.

³⁹⁸ Kuhn, T. S. (1970), pp. 84-85.

³⁹⁹ Kuhn, T. S. (1970), pp. 84-85.

⁴⁰⁰ Citado *in* Kuhn, T. S. (1957), p. 138.

⁴⁰¹ Kronig, R. (1960), pp. 22, 25-26.

⁴⁰² Kronig, R. (1960), pp. 22, 25-26.

⁴⁰³ Kuhn, T. S. (1970), pp. 82-84.

⁴⁰⁴ Isto, como Karl Popper indicou, “permite que as nossas hipóteses morram em vez de nós.”

⁴⁰⁵ Tolstói, L. (1887 [1983]), p. 13.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 54.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, pp. 26-29.

⁴⁰⁸ Outro comentário relevante de Nietzsche:

A estrutura das cenas e das imagens visuais revela uma sabedoria mais profunda do que [os próprios antigos poetas gregos podiam pôr em palavras e conceitos: o mesmo é também observável em Shakespeare, cujo Hamlet, por exemplo e similarmente, fala de forma mais superficial do que como age, de maneira que a lição previamente mencionada deverá ser deduzida não das suas palavras, mas de uma contemplação profunda e de uma investigação do todo. [Nietzsche, F. (1967a), p. 105].

⁴⁰⁹ Nietzsche, F. (1967a), p. 60.

⁴¹⁰ Dostoiévski, F. (1961), p. 21.

- ⁴¹¹ Epigramas de Nietzsche: “Frequentemente, o criminoso não está à altura do seu ato: diminui-o e calunia-o.” [Nietzsche, F. (1968a), p. 275]; “Raramente os advogados de um criminoso são suficientemente artistas para tornar favorável ao seu cliente a beleza aterrorizadora do ato.” [Nietzsche, F. (1968a), p. 275] Edição portuguesa: *Para Além do Bem e do Mal* pp. 113-5 (tradução de Carlos Morujão).
- ⁴¹² Citado in Kaufmann, W. (1975), pp. 130-131.
- ⁴¹³ Ver Eliade, M. (1965, 1975).
- ⁴¹⁴ Ver Ambady, N., & Rosenthal, R. (1992).
- ⁴¹⁵ Como quando Édipo se deita com a mãe, sem o saber, e depois se cega.
- ⁴¹⁶ Nietzsche, F. (1968a), p. 320.
- ⁴¹⁷ Nietzsche, F. (1967a), p. 75.
- ⁴¹⁸ Binswanger, L. (1963), p. 157.
- ⁴¹⁹ Tolstói, L. (1983), pp. 57-58.
- ⁴²⁰ Frye, N. (1990), p. xvi.
- ⁴²¹ Nietzsche, F. (1968a), pp. 260-261.
- ⁴²² Ver nota 2, do Capítulo 2.
- ⁴²³ Eliade, M. (1972), p. 4.
- ⁴²⁴ Ellenberger, H. F. (1970), pp. 447-448.
- ⁴²⁵ Jung, C. G. (1971), p. 477.
- ⁴²⁶ Eliade, M. (1964).
- ⁴²⁷ Eliade, M. (1965), p. 89.
- ⁴²⁸ O símbolo da árvore e os significados desse símbolo são discutidos em pormenor no Capítulo 4.
- ⁴²⁹ Eliade, M. (1965), pp. 88-89.
- ⁴³⁰ “A Serpente de Bronze de Moisés na Cruz.” De *serpens mercurialis* em Eleazar, *Uralteschymisches Werk* (1760) [gravura 238 in Jung, C. G. (1968b)].
- ⁴³¹ Quando iniciei o processo que me levou a compreender estas ideias, pintei um quadro assustador do Cristo crucificado, “irado, crítico, demoníaco, com uma cobra a envolver-lhe a cintura nua, como um cinto” (tal como descrevi no Prefácio). Debatia-me com problemas de identidade, num mundo que, aparentemente, enlouquecera. A imagem do herói explorador manifestava-se-me em representação imagística, contaminada com a figura do Dragão do Caos – “Assim como Moisés ergueu a serpente no deserto, assim também é necessário que o Filho do Homem seja erguido

ao alto” (João 3:14). Esta contaminação poderá ser vista como indicativa do perigo que o desenvolvimento da compreensão total desse herói e do “mundo” que ele habitava representava para a minha estrutura de personalidade então existe (que, de facto, depois se dissolveu e regenerou, ao longo de um período alargado). A “identidade” do herói revolucionário com a serpente do caos, contudo, indica o ódio e o medo que as suas ações necessárias produzem entre a população que ele se esforça por ajudar.

⁴³² Origen, in Hodson, G. (1963), p. xii.

⁴³³ Eliade, M. (1975), p. 60.

⁴³⁴ Campbell, J. (1973), p. 25.

⁴³⁵ Neumann, E. (1968), p. 395.

⁴³⁶ “Tao Te Ching 25” in Waley, A. (1934), p. 34.

⁴³⁷ Ver Parte I. A. III: A separação dos pais do mundo. in Neumann, E. (1954).

⁴³⁸ Tiutchev, F. I. *Sviataia noch na nebosklon vzoshla*, traduzido por Vladimir Nabokov, citado in Joravsky, D. (1989), p. 173. Estou em dívida para com Carolyn Butler por me ter chamado a atenção para este poema.

⁴³⁹ Frye afirma:

Uma descida a um mundo abaixo da consciência implica alguma intrusão na continuidade da memória consciente, ou alguma aniquilação das condições prévias de existência, correspondente a adormecer. O mundo inferior é frequentemente um mundo de tempo ampliado, onde uns momentos podem corresponder a muitos anos no mundo superior. [Frye, N. (1990), p. 266]. Isto é remanescente da noção de Jung de o tempo ser relativizado no consciente coletivo.

⁴⁴⁰ Frye, N. (1982), p. 108.

⁴⁴¹ Citado in Neumann, E. (1968), p. 395.

⁴⁴² Wheeler, J. (1980), p. 341.

⁴⁴³ Nietzsche gerou uma hipótese que parece relevante:

Se é certo que nada de real nos é “dado” senão o nosso mundo de desejos e de paixões e que não descemos ou subimos a outra “realidade” senão, precisamente, à realidade dos nossos instintos – pois pensar é apenas uma relação recíproca entre os instintos –, não nos será permitido perguntar se este mundo dado não é suficiente para, a partir do que se parece com ele, compreender também o chamado mundo mecanicista (ou “material”)? Não como uma ilusão, uma “aparência”, ou uma “representação” (no sentido de

Berkeley ou de Schopenhauer), mas sim como tendo o mesmo nível de realidade que os nossos afetos; como uma forma mais primitiva do mundo dos afetos, na qual tudo o que se diversifica e ganha forma nos processos orgânicos (e também, obviamente, se torna delicado e enfraquece) se encontra ainda encerrado numa poderosa unidade; e como uma forma de vida instintiva na qual funções orgânicas como a autorregulação, a assimilação, a alimentação, a segregação e a digestão se encontram ainda sinteticamente ligadas (como uma *forma prévia* de vida?). Nietzsche, F. [1966], pp. 47-48). Edição portuguesa: *Para Além do Bem e do Mal* pp. 54-55 (tradução de Carlos Morujão).

⁴⁴⁴ Eliade, M. (1982), p. 75.

⁴⁴⁵ Para uma ilustração moderna, veja-se Tchelitchew, p. (1992), p. 49.

⁴⁴⁶ Ver discussão sobre árvore e serpente in Jung, C.G. (1988), pp. 1431-1450; Jung, C. G. (1967b), pp. 251-350.

⁴⁴⁷ Radha, Swami S. (1978), pp. 16-20.

⁴⁴⁸ Frye, N. (1990), pp. 284-285.

⁴⁴⁹ Eliade, M. (1975), p. 64.

⁴⁵⁰ “Yggdrasil, a árvore-mundo do Edda.” Do *Elder Edda* de Magnusson, F. (século XVIII) (figura 55 in Neumann, E. [1955]).

⁴⁵¹ in Bellows, H. A. (1969), p. 60.

⁴⁵² Neumann, E. (1954), pp. 30-31.

⁴⁵³ Jung, C. G. (1976b), p. 117.

⁴⁵⁴ Ver Jung, C. G. (1967b), pp. 240, 315; Jung, C. G. (1968b), p. 317.

⁴⁵⁵ O papel do sistema de ativação reticular para a regulação da consciência foi estabelecido por Morruzzi, G. & Magoun, H. W. (1949). Os mecanismos precisos através dos quais tal regulação tem lugar ainda são questão de debate.

⁴⁵⁶ Goethe, J. W. (1979a), p. 99. Edição portuguesa: *Fausto*, Goethe, página 90 (tradução de Agostinho D’Ornellas).

⁴⁵⁷ Voltaire (1933), p. 450.

⁴⁵⁸ Frye escreve acerca do mito de Narciso:

O belo jovem paralisado pelo reflexo espelhado de si mesmo e, por conseguinte, incapaz de amar. Os mitologistas muito cedo fizeram de Narciso um tipo da queda de Adão, já que Adão, tal como Narciso, se identificava com a paródia do seu reflexo num mundo inferior. A concepção que Paulo tinha de Cristo como o segundo Adão faz de Cristo o duplo do

Narciso-Adão que liberta o original daquilo a que Lacan chama o *stade du miroir* e Eliot uma *wilderness of mirrors* [Frye, N. (1990), p. 271].

⁴⁵⁹ Considere-se a declaração de Nietzsche:

Na via de se tornar um “anjo” (para não empregar uma palavra mais feia), o homem desenvolveu esse estômago sensível e essa língua coberta através dos quais não só a alegria e a inocência do animal mas também a própria vida se tornaram repugnantes para ele – de tal forma que por vezes tapa o nariz na sua própria presença e, com o papa Inocêncio III, cataloga com reprovação os seus próprios aspetos repelentes (“geração impura, meio asqueroso de nutrição no ventre da mãe, baixeza da matéria a partir da qual o homem evolui, fedor horrendo, secreção de saliva, urina e imundície”) [Nietzsche, F. (1967b), p. 67].

⁴⁶⁰ O neocórtex humano desenvolveu-se a um ritmo sem precedentes, do ponto de vista evolucionário. Esta expansão e a extensão da consciência do ser foram fenómenos síncronos. Um fator que limita esta expansão, que aumenta drasticamente o tamanho da cabeça, é o diâmetro da pélvis feminina, que tem de permitir a passagem do bebé durante o nascimento. A natureza frequentemente traumática do parto humano é uma consequência, pelo menos em parte, do conflito entre a circunferência craniana neonatal e a estrutura pélvica materna.

⁴⁶¹ Eva retirada de “a Árvore do Conhecimento: Igreja e Sinagoga” de um manuscrito suíço (século xv) [Figura 56, Neumann, E. (1955)].

OS IRMÃOS HOSTIS

Arquétipos de Resposta ao Desconhecido

A “contaminação da anomalia pela ameaça de morte”, concomitante ao desenvolvimento da autoconsciência, amplia a valência do desconhecido a um ponto praticamente insuportável. Esta ampliação insuportável motivou o desenvolvimento de dois padrões de comportamento e esquemas de representação transpessoais, constituindo assim o indivíduo, incorporados na mitologia como os “irmãos hostis”. Um destes “irmãos hostis”, ou “filhos eternos de Deus”, é o herói mitológico. Ele enfrenta o desconhecido presumindo-o benévolo – com a atitude (impossível de provar) de que a confrontação do desconhecido acarretará renovação e redenção. Ele entra, voluntariamente, em “união criativa com a Grande Mãe”, constrói ou regenera a sociedade, e traz paz a um mundo em conflito.

O outro “filho de Deus” é o adversário eterno. Este “espírito de racionalidade irrefreada”, horrorizado pela sua apreensão limitada das condições da existência, rejeita o contacto com tudo aquilo que não compreende. Essa rejeição enfraquece-lhe a personalidade, já não nutrida pela “água da vida”, e torna-o rígido e autoritário, enquanto se agarra desesperadamente ao familiar, “racional” e estável. A cada retirada desonesta, o seu medo aumenta; a cada nova “lei protetora”, aumentam a sua frustração, o seu tédio e o seu desdém pela vida. A sua fraqueza, combinada com o seu sofrimento neurótico, gera ressentimento e ódio pela própria existência.

A personalidade deste adversário surge de duas formas, por assim dizer – embora estas duas formas se encontrem inseparavelmente ligadas. O fascista sacrifica a alma, que lhe permitiria confrontar a mudança por si só, ao grupo, que promete protegê-lo de tudo o que é desconhecido. O decadente, pelo contrário, recusa-se a juntar-se ao mundo social e agarra-se rigidamente às suas próprias ideias – meramente por ser demasiado indisciplinado para servir como aprendiz. O fascista quer esmagar tudo o que é diferente, e depois tudo o mais; o

decadente imola-se a si mesmo e cria o fascista a partir das suas cinzas. Os excessos sanguinários do século xx, manifestos de forma mais evidente na cultura do campo de concentração, são testemunho dos desejos do adversário e monumento ao seu poder.

Os escolhos do fascismo e da decadência poderão ser evitados através da identificação com o herói, o verdadeiro indivíduo. O herói organiza as exigências do ser social e as responsabilidades da sua própria alma numa unidade coerente e hierarquicamente disposta. Coloca-se na fronteira entre a ordem e o caos e serve o grupo como criador e agente de renovação. O contacto voluntário do herói com o desconhecido transforma-o em algo benévolo – na fonte eterna, de facto, de força e capacidade. O desenvolvimento de tal força – dependente de fé nas condições da experiência – permite-lhe colocar-se fora do grupo, quando necessário, e usá-lo como ferramenta, e não como armadura. O herói rejeita a identificação com o grupo como ideal de vida, preferindo seguir os ditames da sua consciência e do seu coração. A sua identificação com o sentido – e a sua recusa quanto a sacrificar o sentido pela segurança – torna a existência aceitável, apesar da sua tragédia.

INTRODUÇÃO: O HERÓI E O ADVERSÁRIO

A cultura legada pelos nossos antepassados degenera por si mesma, à medida que o fluxo do presente invalida os pressupostos estáticos do passado. Podemos acelerar este processo de degeneração com os nossos “pecados” – recusando-nos voluntariamente a corrigir os nossos erros, quando se manifestam, e falhando em ajustar comportamentos e atitudes, conseqüentemente. Mediante tais recusa e falha, transformamos as irritações do presente nas catástrofes do futuro, e convocamos um Deus irado a afogar-nos sob as ondas.

Como é bem sabido desde as compilações feitas por R. Andree, H. Usener e J. G. Frazer, o mito do dilúvio é praticamente universal; encontra-se documentado em todos os continentes (embora seja muito raro em África) e em vários níveis culturais. Um certo número de variantes parece resultar de disseminação, primeiro a partir da Mesopotâmia, depois a partir da Índia. É igualmente possível que uma ou várias catástrofes diluvianas

tenham dado origem a narrativas fabulosas. Mas seria arriscar explicar um mito tão propagado com fenómenos dos quais não foram encontrados quaisquer vestígios geológicos. A maioria dos mitos do dilúvio parece fazer parte do ritmo cósmico: o velho mundo, povoado por uma humanidade condenada, é submerso nas águas e, algum tempo depois, um novo mundo emerge do “caos” aquático.

Num grande número de variantes, o dilúvio é o resultado dos pecados (ou erros rituais) de seres humanos; por vezes, resulta tão-só do desejo de um ser divino de pôr fim à humanidade [...] as causas principais jazem *em simultâneo nos pecados dos homens e na decrepitude do mundo*. Pelo mero facto de existir – isto é, de *viver e produzir* –, o cosmos deteriora-se gradualmente e acaba por cair em decadência. Esta é a razão pela qual tem de ser recriado. Por outras palavras, o dilúvio *realiza*, à escala macrocósmica, o que é simbolicamente efetuado durante o festival do Ano Novo: o “fim do mundo” e o fim de uma humanidade pecadora, para tornar possível uma nova criação.⁴⁶²

Nenhuma discussão da arquitetura da crença pode ser considerada completa sem a referência ao *mal*. O mal já não é uma palavra popular, por assim dizer – o termo, por norma, é considerado antiquado, não aplicável a uma sociedade que, em teoria, terá dispensado as suas preocupações religiosas. Ato outrora definidos como fruto do mal são agora meramente considerados consequência de estruturas familiares, sociais ou económicas injustas (embora esta perceção não seja tão disseminada como já foi). Em alternativa, a realização de atos incompreensíveis de crueldade e destruição é vista como sintomática de alguma fraqueza ou doença fisiológica. Raramente atos maus são considerados voluntários ou propositados – cometidos por alguém possesso por uma estética que faça arte do terror e da dor.

Na cosmologia egípcia, Osíris, o rei, imagem mítica do conhecido, do Grande Pai, tem um gémeo mau e antagónico eterno, Seth, que acaba por levar Osíris à morte. Quatro mil anos depois, a moral desta grande história ainda não foi compreendida: a incompreensão da natureza do mal leva à sua vitória final. No fim do século mais cruel e sanguinário, corremos o

risco não só de não compreender o mal, mas também de lhe negar a própria existência. A invisibilidade, porém, é o que o diabo mais deseja.

Despendi bastante tempo, até agora, a descrever a natureza da cultura e a forma como esta é gerada. A Cultura, o Grande Pai, protege-nos dos terrores do desconhecido; define à nossa volta um espaço sagrado no qual nada insuportavelmente alheio é permitido. A cultura é gerada pelo processo cujas características essenciais foram capturadas nos mitos disseminados e recorrentes do herói. Este herói é o indivíduo que enfrenta voluntariamente o dragão do desconhecido, que o destrói e cria o mundo a partir dos seus pedaços; o indivíduo que supera o tirano há muito senescente e que liberta a mãe virgem das suas garras. Tais mitos apresentam um mundo severamente ambivalente: o mundo “natural” é infinitamente criativo, e igualmente destrutivo; o “ambiente” social inextricavelmente associado é simultaneamente tirânico e protetor. Até agora, na nossa discussão, contudo, o herói tem-se apresentado sozinho. Isto significa que a nossa história está longe de terminar. A ambivalência essencial característica dos “elementos constituinte da experiência” alarga-se também ao indivíduo, que é capaz de pensamentos e ações e destrutivo como tudo na sociedade ou na natureza.

A mitologia abarca a capacidade transpessoal para o mal que caracteriza o indivíduo, como tal, sob a forma de uma personalidade, duplicando a sua encapsulação do caos e da ordem. O lado sombrio do indivíduo é o adversário absoluto do herói; a personalidade que rejeita o contacto com o desconhecido, ou que nega que este exista, em vez de se aproximar e de o explorar ativamente; a personalidade cujo “conselho” acelera o declínio da sociedade, e não a sua renovação. A imagem desta personalidade – como o próprio fenómeno – desenvolveu-se e tornou-se elaborada em termos de complexidade e sofisticação ao longo dos séculos; a devida compreensão da sua natureza é aterradora, de uma forma salutar. Este terror informativo é o “propósito” da encapsulação em narrativa, em memória transpessoal: a imagem do diabo cristão, por exemplo, é o melhor “mau exemplo” disponível. A sua imitação implícita ou explícita leva ao desastre; as histórias que representam as suas características centrais existem como lições objetivas sobre as consequências do ressentimento, do ódio, da arrogância totalitária e da inveja.

O *mal*, como o *bem*, não é algo estático: não significa meramente infringir as regras, por exemplo, e não é simplesmente agressão, zanga, força, dor, desapontamento, ansiedade ou horror. A vida, claro, complica-se infinitamente pelo facto de algo mau numa circunstância ser positivamente necessário na seguinte. Referi anteriormente⁴⁶³ que a resposta à pergunta “o que é o bem” tem, na verdade, de ser procurada no metadomínio, por assim dizer: o mistério mais fundamental – dada a natureza dependente do contexto do “bem” – é “como são infinita e adequadamente geradas respostas à pergunta ‘o que é o bem?’” O “bem, assim, torna-se o conjunto de circunstâncias que permitem que o processo de construção moral floresça, ou torna-se o próprio processo de construção moral. O problema “então o que é o mal?” deve ser tratado de forma similar.

O mal é rejeição e oposição jurada ao processo de exploração criativa. O mal é repúdio orgulhoso do desconhecido e falha propositadamente em compreender, transcender e transformar o mundo social. O mal é, para mais – e em consequência – ódio ao virtuoso e ao corajoso, precisamente por causa da sua virtude e coragem. O mal é o desejo de disseminar a escuridão, por amor à escuridão, onde poderia haver luz. O espírito do mal subjaz a todas as ações que aceleram a decrepitude do mundo, que albergam o desejo de Deus de inundar e destruir tudo o que existe.

Os grandes males são facilmente identificáveis, pelo menos em retrospectiva, e costumam ser o resultado (pelo menos, em interpretação) do ato de outro. Construímos inúmeros memoriais ao Holocausto, por exemplo, e juramos nunca esquecer. Mas o que é que recordamos? Qual é a lição que devemos ter aprendido? Não sabemos como surgiu o Holocausto – não sabemos o que é que as pessoas envolvidas fizeram, ou deixaram de fazer, passo a passo, para se comportarem de uma forma tão horrenda; não sabemos o que ou quem levou a sociedade alemã a voltar-se em tão terrível direção. Como poderia Hitler não se julgar correto, quando todos à sua volta se vergavam às suas ordens? Não seria necessário um carácter de magnitude excecional para resistir à tentação de poder absoluto, livremente oferecido, democraticamente outorgado – até com insistência? Como poderia alguém permanecer devidamente humilde em tais condições? A maioria de nós tem fragilidades pessoais que se mantêm limitadas pelos nossos ambientes sociais. As nossas tendências neuróticas

são controladas pelas pessoas que nos rodeiam, que cuidam de nós, que se queixam e protestam quando perdemos o autocontrole e levamos as coisas, na nossa fraqueza, demasiado longe. Se toda a gente à nossa volta julgar que somos o salvador, quem resta para nos apontar os defeitos e nos manter conscientes deles? Isto não é uma justificação para Hitler, apenas um reconhecimento de que ele era, afinal, humano. E que significa esta afirmação? Hitler era um ser humano; também Estaline; e Idi Amin. O que é que isso diz acerca do ser humano?

As nossas tendências tirânicas e decadências morais costumam encontrar a sua expressão limitada pelos nossos domínios acanhados de poder pessoal. Não condenamos milhões à morte, por capricho, porque não dispomos de recursos para o fazer. Satisfazemo-nos, na ausência de tal poder, em espezinhar aqueles que se encontram à nossa volta – e congratulamo-nos pela nossa virtude moral. Valemo-nos de agressão e força para vergar outros dependentes à nossa vontade – ou, na ausência de força, usamos a doença e a fraqueza para aproveitar a força da empatia, e valemo-nos do engano e de subterfúgios para dominar. Se nos dessem tal oportunidade, quantos de nós *não* seriam Hitlers? Partindo do princípio de que tínhamos a ambição, a dedicação e a capacidade de organização – o que é altamente improvável. Ausência de capacidade, contudo, não constitui uma virtude moral.

Muitos reis são tiranos, ou dissolutos, porque são *pessoas* – e muitas pessoas são tiranas, ou dissolutas. Não podemos dizer “nunca mais” como consequência da memória do Holocausto, porque não compreendemos o Holocausto e é impossível recordar o que não foi compreendido. Não compreendemos o Holocausto porque não nos compreendemos a nós mesmos. Seres humanos, tal como nós, produziram as catástrofes morais da Segunda Guerra Mundial (e da União Soviética de Estaline, e do Camboja de Pol Pot...). “Nunca esqueceremos” significa “conhece-te a ti mesmo”: reconhecer e compreender esse gémeo mau, esse inimigo mortal, que é parte integral de cada indivíduo.

A tendência heroica – o salvador arquetípico – é um espírito eterno, ou seja, um aspeto central e permanente do ser humano. O mesmo se aplica, precisamente, à tendência “antagónica”: a capacidade de eterna negação e o desejo de fazer com que tudo sofra pelo ultraje da sua existência, é um elemento intrapsíquico inerradicável do indivíduo. Os grandes

dramaturgos e pensadores religiosos têm sido capazes de apreender este facto, pelo menos implicitamente, e de o transmitir em história e imagem; pensadores analíticos modernos e teóricos existenciais têm tentado abstrair estas ideias para a “consciência superior” e apresentá-los numa forma lógica e puramente semântica. Já foi reunido material suficiente para apresentar um retrato convincente do mal.

O ADVERSÁRIO: EMERGÊNCIA, DESENVOLVIMENTO E REPRESENTAÇÃO

A figura de Satanás é, discutivelmente, a representação mais bem-desenvolvida do mal existente no pensamento religioso e mitológico. Embora seja tentador identificar esta “personagem” com atributos particulares de personalidade, tais como a agressão – ou com as diferenças do estranho –, é mais realista vê-lo como incorporação de um processo pessoal e social. O diabo é o espírito que subjaz ao desenvolvimento do totalitarismo; o espírito que é caracterizado por uma crença ideológica rígida (pela “predominância da mente racional”), recorrendo à mentira como modo de adaptação (pela recusa em admitir a existência de erro, ou em apreciar a necessidade de desvio), e pelo desenvolvimento inevitável do ódio ao próprio e ao mundo. Cada uma destas características está intrínseca e causalmente relacionada com as outras; estão inextricavelmente associadas, e podem ser aptamente conceptualizadas como uma personalidade transpessoal e eterna.

O diabo é rejeição propositada do processo que torna a vida suportável, por despeito pelas condições trágicas da existência. Esta rejeição é intelectualmente arrogante, porque as “condições” são interpretadas – o que é o mesmo que dizer: o desenvolvimento da autoconsciência conspurcou tudo com morte, mas a autoconsciência encontra-se contida numa compreensão global que continua a ser de abrangência exceccionalmente limitada. O presente, tal como atualmente interpretado, é de facto o presente insuportável: mas essa interpretação pode mudar, se a possibilidade de mudança não for anulada, como consequência de crença, prepotência e ressentimento absolutistas.

O diabo opera para eliminar o mundo, como algo cuja fraqueza e vulnerabilidade o torna desprezível. Tem produzido sofrimento pavoroso no século xx – e não menos entre culturas que dispensaram a sua imagem. Temos a sorte de haver sobrevivido sem uma tragédia irreversível. A nossa sorte até à data não deveria cegar-nos para os perigos da ignorância continuada, ou para a necessidade de controlarmos os nossos seres pouco compreendidos. Cada avanço tecnológico que fazemos aumenta o nosso poder; cada aumento de poder torna muito mais necessária a nossa integração interna e autoconsciência expandida.

A alma nobre tem respeito por si mesma.⁴⁶⁴

Estudando mais a fundo o problema do mal nos últimos catorze anos, dei por mim a ficar cada vez mais, e involuntariamente, fascinado com o mito de Satanás, e curioso acerca da posição desta história no pensamento ocidental. A ideia do diabo tem exercido uma influência poderosa no desenvolvimento do cristianismo e da cultura cristã – e, por conseguinte, da sociedade e do mundo ocidentais – embora haja poucas referências diretas a Satanás quer no Antigo, quer no Novo Testamento (surpreendentemente poucas: não há qualquer descrição do inferno, propriamente dita, apenas uma referência limitada e oblíqua à rebelião dos anjos e à guerra no céu, precedente ao estabelecimento do inferno; nada de verdadeira consequência quanto à terrível vida após a morte que, em teoria, aguarda todos os pecadores).

Segundo compreendo, as representações tradicionais e literárias de Satanás, o anjo reinante do inferno, constituem *verdadeira mitologia*. Estas ideias envolvem escritos e ideias estabelecidos centrais do cristianismo, como o nevoeiro envolve uma montanha. Foram-nos transmitidas, em parte, como doutrina religiosa; em parte, como tradição oral; em parte, devido aos esforços de Dante e Milton. Eu tive uma educação religiosa muito limitada, na minha infância, e tudo o que sabia acerca do diabo era “de ouvir dizer” – coisas que ia apanhando ao ler outras fontes (como o *Retrato do Artista enquanto Jovem*, de Joyce, que contém um aterrorizador sermão jesuíta sobre as consequências do pecado). Tudo o que eu sabia eram os contornos da história codificada por Milton: Satanás, o anjo mais elevado na hierarquia celestial de Deus, desejava ser como o Altíssimo, e fomentou uma rebelião no céu. Foi

derrotado e expulso, sem se arrepender, para o Inferno, onde reina eternamente sobre os espíritos dos pecadores mortos. Eu não sabia ao certo o que esta história significava, embora me parecesse óbvio que estas personagens e acontecimentos nunca poderiam ter existido “realmente”.

Fiquei mais tarde a saber que a associação feita entre a serpente no Éden e o diabo era, essencialmente, especulativa. Na verdade, certos gnósticos até tinham afirmado que a divindade que trouxera Adão e Eva à luz da autoconsciência era um espírito mais elevado do que o demiurgo inconsciente que criara tudo no início. Esta ideia predicava-se no “reconhecimento” gnóstico de que uma queda do paraíso – de um “plano de estabilidade” prévio – muitas vezes constituía a pré-condição necessária para movimento para um “lugar mais elevado”. Os cristãos medievais tradicionais desenvolveram uma ideia similar. Para eles, o Pecado Original era um “erro feliz” que tornara necessária a encarnação de Cristo. Isto queria dizer que a queda cristã, embora trágica em si mesma, podia ser encarada como algo positivamente benéfico, dado que acarretava a encarnação redentora de Deus (que fora o acontecimento mais estupendo da história, a partir da perspectiva cristã). A adoção deste ponto de vista mais abrangente permitia que até a serpente edénica, que lançara o homem para o caos, fosse interpretada como “ferramenta de Deus” – como uma ferramenta do Deus benéfico que opera incessantemente para trazer perfeição ao mundo, apesar da problemática existência de livre escolha e tentação demoníaca. (O nome *Lúcifer* significa “portador de luz”, afinal.) Eu também sabia, mais ou menos “inconscientemente”, que havia muito que o demónio era associado ao poder e à arrogância do pensamento racional (no *Fausto* de Goethe, por exemplo). Esta associação tem permitido que as forças dogmáticas da igreja adotem uma postura anticientífica, frequentemente – ciência => racionalidade => diabo – e para justificar uma triste oposição da igreja à verdade emergente. Contudo, uma ideia mitológica não é invalidada *como ideia* na consequência da sua aplicação indevida. A capacidade de pensamento racional é uma força perigosa, sem dúvida, porque é uma força potente – e as condições sob as quais o pensamento desempenha um papel puramente destrutivo ainda não são bem compreendidas.

Esta pletora de ideias e histórias vagamente relacionadas vai-me surgindo uma e outra vez na mente, frequentemente combinada com a

recordação de um ato histórico simbólico e revelador: a transformação da Catedral de Notre Dame no “Templo da Razão”, no meio dos terrores da Revolução Francesa. Não é uma questão simples chegar a um entendimento claro de tais noções, apreender-lhes a natureza lógica ou emocional, ou sequer determinar como poderiam ser relacionadas. Afinal, tendemos a encarar o desenvolvimento de “entendimento claro” como equivalente à construção de um “subconjunto próprio” e assumir que a realidade de uma coisa pode ser claramente definida. Ideias acerca do mal, contudo, não formam um “subconjunto próprio”. Formam uma “categoria natural” que contém material diverso – tal como ideias acerca do “conhecido” ou do “desconhecido”. Para complicar mais as coisas, o mal, tal como o bem, não é algo estático (embora possa alinhar-se com tudo o que é obstinadamente estático). É antes um *processo dinâmico*, um espírito que comunga dos estados motivacionais ou afetivos de orgulho, ressentimento, inveja e ódio, mas que não pode ser definitivamente identificado com a presença de todos ou de qualquer um destes. A moralidade de um ato agressivo, por exemplo, depende da natureza do contexto no qual este se manifesta, tal como o sentido de dada palavra é definido pela frase, pelo parágrafo – até pelo livro ou pela cultura – em que surge. O mal é um *complexo* vivo. A sua natureza pode ser mais claramente compreendida mediante a análise da “personalidade” que “adotou” em mitologia, literatura e fantasia, elaborada do longo decurso do desenvolvimento histórico. Esta personalidade consiste nos “meta”-atributos do mal que têm permanecido estáveis ao longo do tempo, apesar de mudanças drásticas nas condições particulares da existência e da moralidade humanas.

A imagem do diabo é a forma que a ideia do mal tem assumido, para o bem e o para o mal, pelo menos no Ocidente. Ainda não desenvolvemos um modelo explícito do mal que nos permita esquecer, transcender ou de alguma forma dispensar esta representação mitológica. Racionalizamos a nossa falta de tal compreensão partindo do princípio de que a própria noção de mal é arcaica. Trata-se de uma presunção verdadeiramente ridícula, neste século de horror indescritível. Na nossa ignorância e complacência, desprezamos histórias antigas sobre a natureza do mal, equiparando-as, semiconscientemente, com coisas infantis que será melhor descartar. Esta é uma posição extremamente arrogante. Não há

qualquer indício de que compreendamos a natureza do mal melhor do que os nossos antepassados, apesar da nossa psicologia, apesar de o nosso poder tecnológico expandido nos ter tornado muito mais perigosos quando ficamos possessos. Os nossos antepassados, pelo menos, preocupavam-se com o problema do mal. A aceitação do dogma cristão severo do Pecado Original, por exemplo (apesar do seu pessimismo e aparente desigualdade) significava ao menos um *reconhecimento do mal*; tal dogma, pelo menos, promovia alguma consideração da tendência para o mal enquanto aspeto intrínseco e hereditário da natureza humana. A partir desta perspetiva, informada por uma crença no Pecado Original, as ações e motivações individuais têm sempre de ser cuidadosamente escrutinadas e consideradas, mesmo quando aparentam ser benevolentes, não vão as tendências adversárias onnipresentes ganhar vantagem “acidentalmente”. O dogma do Pecado Original obriga cada indivíduo a encarar-se a si mesmo como fonte imediata (potencial) de mal e a localizar o terrível submundo da mitologia e os seus habitantes como *espaço intrapsíquico*. Não admira que esta ideia se tenha tornado impopular: não obstante, o mal existe algures. Continua a ser difícil não ver hipocrisia nas almas daqueles que tentam localizá-los noutro lado.

Depois de ter compreendido estas coisas de uma forma provisória, as ideias antigas começaram a organizar-se. Com Eliade, aprendi a ver o sentido na noção de uma “hierarquia celestial”. O monoteísmo do judaísmo e do cristianismo tem as suas raízes num pensamento anterior e mais politeísta. Os muitos deuses da conceptualização antiga tornaram-se o único governante do pensamento religioso mais moderno, como consequência de competição espiritual – por assim dizer. Esta competição é a batalha por ideias com implicação para ação – travada de forma abstrata, em imagem e no decurso de genuíno combate terreno – representada na mitologia como *guerra espiritual*, ocorrida no céu (é o lugar onde existem ideias transpessoais). A divindade que acabou por prevalecer sobre todas é o Deus Único, com um conjunto complexo de atributos, rodeado por uma panóplia de anjos e “ecos” divinos de deuses anteriores (que representam os processos transpessoais e psicológicos eternos subordinados no decurso da filogénese espiritual do homem).

A mitologia cristã representa Satanás como o “anjo mais elevado” no “reino celestial” de Deus. Este facto torna mais compreensível a sua

associação com a razão. A razão pode perfeitamente ser considerada o “anjo mais elevado” – o que é o mesmo que dizer a capacidade psicológica ou espiritual mais desenvolvida e impressionante, característica de todos os homens (e, por conseguinte, algo transpessoal e eterno). A **Figura 57: O Diabo como Espírito Aéreo e Intelecto Ímpio** representa a interpretação imagística de Eugene Delacroix, uma ilustração da Primeira parte de *Fausto*⁴⁶⁵. A razão, o mais excepcional dos espíritos, padece da pior das tentações: a capacidade da própria razão para o autorreconhecimento e para a autoadmiração implica uma capacidade infinita para o orgulho, que é o ato de presumir onisciência. É a capacidade impressionante da razão e o seu próprio reconhecimento dessa capacidade que a leva a acreditar que possui conhecimento absoluto e que pode, portanto, substituir ou passar sem Deus:

Julgando igualar o mais Magnânimo
Se o enfrentasse; e co’alvo ambicioso
No trono e na divina monarquia
Batalha ufana e ímpia guerra alçou.⁴⁶⁶

É a crença da razão na sua própria onisciência – manifesta em procedimento e imagem, se não em palavra – que subjaz “inconscientemente” ao totalitarismo nas suas muitas formas destrutivas. Frye comenta:

Uma queda demoníaca, como Milton a apresenta, envolve desafio a e rivalidade com Deus, por oposição a mera desobediência e, por isso, a sociedade demoníaca é uma paródia sustentada e sistemática da divina, associada a diabos ou anjos caídos porque os seus poderes parecem muito além das capacidades humanas normais. Lemos sobre anjos ascendentes e descendentes e sobre escadas de Jacob e de Platão e, similarmente, parece haver reforços demoníacos na vida pagã que justificam a grandiosidade quase super-humana dos impérios pagãos, sobretudo imediatamente antes de caírem.

Duas passagens particularmente notáveis dos profetas do Antigo Testamento associadas a este tema são a denúncia de Babilónia, em Isaías 14, e de Tiro, em Ezequiel 28. Babilónia é associada a Lúcifer, a estrela da manhã, que disse de si mesmo: “Serei semelhante ao Altíssimo.” Tiro é identificado com um

“querubim protetor”, uma criatura esplêndida a viver no jardim do Éden “até àquele em que a iniquidade apareceu em ti”. No Novo Testamento (Lucas 10:18), Jesus fala de Satanás como tendo caído do céu, daí a tradicional identificação com o Lúcifer de Isaías e o facto de a sua lenda ter crescido, transformando-o no grande adversário de Deus, outrora o príncipe dos anjos e, antes de ser substituído, o filho primogénito de Deus. No cristianismo, à força demoníaca sobre-humana por trás dos reinos pagãos chama-se O Anticristo, o governante terreno que exige honras divinas.^{[467](#)}



FIGURA 57: O Diabo como Espírito Aéreo e Intelecto Ímpio

Não é fácil compreender por que motivo o ato de presumir omnisciência é razoavelmente apresentado como sendo precisamente o oposto do ato de exploração criativa (tal como o adversário se opõe ao herói). O que “saber tudo” significa, contudo – pelo menos na prática – é que o desconhecido já

não existe e que mais exploração se torna supérflua (e até insidiosa). Isto quer dizer que a identificação absoluta com o “conhecido” passa necessariamente a substituir toda a oportunidade de *identificação com o processo que vem a conhecer*. A presunção de conhecimento absoluto, que é o pecado capital do espírito racional, é, por conseguinte, um equivalente *prima facie* da rejeição do herói – da rejeição de Cristo, do Verbo de Deus, do *processo* (divino) que medeia entre a ordem e o caos. A arrogância da postura totalitária encontra-se indelevelmente oposta à “humildade” da exploração criativa. [*Humildade* – é apenas a admissão constante do erro e de capacidade de errar (admissão da “natureza pecaminosa e ignorante”) que permite o reconhecimento do desconhecido e a posterior atualização do conhecimento e adaptação comportamental. Tal humildade é, de forma algo paradoxal, corajosa – já que a admissão do erro e da capacidade de errar constitui a pré-condição necessária para o confronto com o desconhecido. Isto faz da *cobardia genuína* a motivação “subterrânea” do pressuposto totalitário: o verdadeiro autoritário quer que tudo o que é imprevisível desapareça. O autoritário protege-se do conhecimento desta cobardia mediante uma demonstração de defesa patriótica, com frequência com aparente sacrifício próprio.]

No quinto livro de *Paraíso Perdido*, que Milton construiu a partir de alusões bíblicas e mitológicas, Lúcifer é “preterido” por Deus em honra do “segundo filho”, Cristo⁴⁶⁸. Esta “mudança na hierarquia de dominação do céu” parece-me indicar que a razão (que, devido ao seu autorreconhecimento como o “anjo mais elevado” de Deus, se acredita capaz de criar redenção por si só) deve manter-se subordinada aos processos do herói explorador. A razão só pode servir a saúde quando representa um papel *secundário*. A opção de reinar no inferno, em vez de servir no céu, não deixa de parecer uma alternativa atrativa para a mente racional, sob um leque abrangente de circunstâncias.

O diabo é o espírito que declara eternamente “tudo o que eu conheço é tudo o que há a conhecer”; o espírito que se apaixona pelas suas próprias belas produções e que, conseqüentemente, nada vê além delas. O diabo é o desejo de estar certo, acima de tudo, de estar certo de uma vez por todas e finalmente, em vez de admitir constantemente insuficiência e ignorância e, por conseguinte, participar no próprio processo de criação. O diabo é o

espírito que nega eternamente, porque tem medo; em última instância, tem medo e é fraco.

A falta de discriminação entre a existência do adversário *como processo* e a existência da anomalia *como elemento constituinte da experiência* propiciou alguns dos piores excessos do cristianismo (e não só do cristianismo). As pessoas “bem-pensantes” sempre confundiram a existência de ameaças à sua segurança e integridade moral com o mal. Isto significa que os “bem-pensantes” confundem o génio e o forasteiro, que oferecem uma experiência cuja existência choca com a crença estabelecida, com o processo de rejeição de tal experiência. Esta falta de discriminação é tanto compreensível como motivada: compreensível, porque o estranho/forasteiro/ideia desconhecida/herói revolucionário estraga os planos e produz desregulação afetiva (que é o estado mais devotamente desejado pelo diabo); motivada, porque colocar a anomalia na categoria do mal permite a sua repressão “justificada”. O ato heroico de atualizar a moralidade vigente, contudo – mediante a promoção de contacto desconfortável com o desconhecido – cria caos apenas ao serviço de uma ordem superior. Reprimir tal processo e agarrar-se “patrioticamente” à tradição é garantir que esta cairá vertiginosamente – e de forma bem mais perigosa – nalgum momento de um futuro não muito distante.

A minha fantasia lasciva ou agressiva – para usar um exemplo específico de coisas comumente vistas com ligeireza – não é mal, desde que eu seja um cristão devoto: mal é o ato de negar a existência de tal fantasia (ou, talvez, o ato de concretizar tal fantasia, sem ter em consideração o seu devido lugar). A fantasia em si mesma constitui mera informação (informação inaceitável, com certeza, a partir do ponto de vista atual e meramente provisório; mas informação com capacidade transformadora, se admitida). A existência do muçulmano, e a perspetiva muçulmana, de igual forma, não constituem o mal, se eu for um cristão devoto. O mal é, pelo contrário, a minha presunção de onisciência pessoal – a minha certeza de que compreendo suficientemente bem a minha crença cristã para calcular a sua oposição necessária ao forasteiro e às suas ideias; a minha certeza de que identificação com uma estrutura moral “compreendida” e estática basta para garantir a minha integridade – e a minha consequente perseguição ignorante e moralista do muçulmano.

O diabo não é o facto desconfortável, mas o ato de recuar perante esse facto. As fraquezas, estupidezes, lassidões e ignorância que indelevelmente constituem o indivíduo não são o mal por si mesmas. Estas “insuficiências” são uma consequência necessária das limitações que tornam possível a experiência. É o ato de negar a existência da estupidez, depois de esta se ter manifestado, que constitui o mal, porque assim a estupidez não pode ser *superada*. Tal negação trava o progresso espiritual. A consciência da ignorância e da cupidez manifesta-se em vergonha, ansiedade e dor – sob a forma da visita cuja chegada mais se teme – e tal consciência poderá consequentemente vir a ser considerada uma materialização do próprio mal. Porém, é o portador de más notícias quem nos aproxima mais da luz, se for permitido ao significado das notícias manifestar-se.

Elaine Pagels escreveu recentemente um livro, *The Origin of Satan*⁴⁶⁹, no qual descreve como a ideia do diabo como inimigo eterno de Cristo permitiu que quem professa o cristianismo persiga quem não o faz. Os pressupostos do perseguidor são, por exemplo: “o diabo é o inimigo, o judeu não é cristão – o judeu é um inimigo, o judeu é o diabo.” Pagels apresenta a hipótese razoável e justificadamente popular de que a invenção de Satanás terá sido *motivada* pelo desejo de transformar o ato de perseguir outrem numa virtude moral. Parece, contudo, que o “caminho evolutivo” histórico da “ideia do adversário” é algo mais complexo. Noções transpessoais da abrangência da “imagem do Diabo” não podem emergir como consequência de motivação consciente, já que o seu desenvolvimento requer muitos séculos de operação transgeracional (a qual não pode ser facilmente “organizada”). A imagem do diabo, embora incessantemente aplicada para racionalizar a subjugação de outros (todas as grandes ideias podem ser subvertidas), emergiu como consequência de infinitas tentativas genuínas de encapsular a “personalidade” do diabo. A lógica que associa o *outro* com o diabo funciona apenas para aqueles que julgam que religião implica crença – isto é, identificação com um conjunto de “factos” estáticos e frequentemente irrazoáveis – e não ação, meta-imitação, ou a encarnação de um processo criativo em comportamento. A existência do facto anómalo, devidamente considerado – o facto desconfortável, materializado no forasteiro ou tornado abstrato, assumindo

a forma de uma filosofia diferente – é um *apelo a ação religiosa, e não um mal*.

A humanidade precisou de muitos anos de trabalho para desenvolver uma consciência crescente da natureza do mal – para produzir uma representação dramática detalhada do processo que constitui o cerne da desadaptação humana e da miséria voluntariamente produzida. Parece prematuro mandar fora o fruto desse esforço ou presumir que seja outra coisa que não aquilo que parece ser, antes de compreendermos o que significa. A consciência do mal emergiu primeiro como representação ritual, depois como imagem dinâmica, expressa em mito. Esta representação abarca um vasto território espacial e temporal, cuja análise ajuda a dissecar a nossa compreensão da personalidade do adversário. A personificação arcaica mais desenvolvida do mal talvez se encontre nas ideias do zoroastrismo, que ganhou forma relativamente explícita entre 1000 e 600 a. C. (e cuja forma, indubitavelmente, dependia de “ideias” muito mais antigas e menos explícitas). Os zoroastrianos desenvolveram várias ideias que viriam a ser incorporadas pelo cristianismo, incluindo “o mito do salvador; a elaboração de uma escatologia otimista, proclamando o triunfo final do Bem e a salvação universal; [e] a doutrina da ressurreição dos corpos”⁴⁷⁰.

Zaratustra, o mítico fundador do zoroastrismo, era um seguidor de *Ahura Mazdā* (a divindade central nesta religião essencialmente monoteísta). Ahura (“céu”) Mazdā encontrava-se rodeada por um panteão de *entidades* divinas – as *Amesha Spentas*, análogas a anjos – que tinham uma natureza muito evidentemente psicológica (pelo menos, a partir da perspectiva moderna)⁴⁷¹. Estes “espíritos” incluem *Asha* (justiça), *Vohu Manah* (bom pensamento), *Ārmaiti* (devoção), *Xshathra* (poder), *Haurvatāt* (integridade) e *Ameretāt* (imortalidade). Ahura Mazdā era também o pai de dois irmãos gémeos, *espíritos* – *Spenta Mainyu* (o espírito benévolo) e *Angra Mainyu* (o espírito destruidor). Eliade afirma:

No início, diz-se num famoso *gāthā* (*Yasna* 30, da autoria de Zaratustra), estes dois espíritos escolheram, um deles o bem e a vida, o outro o mal e a morte. Spenta Mainyu declara, no “início da existência”, ao Espírito Destruidor: “Nem os nossos pensamentos nem as nossas doutrinas, nem os nossos poderes mentais; nem as nossas escolhas, nem as nossas palavras, nem

os nossos atos; nem as nossas escolhas, nem os nossos atos; nem as nossas consciências nem as nossas almas concordam.” Isto demonstra que os dois espíritos – um santo, outro malvado – diferem antes por *escolha* do que por *natureza*.

A teologia de Zaratustra não é dualista no sentido estrito do termo, já que Ahura Mazdã não é confrontado por um anti-Deus; no início, a oposição instala-se entre os dois Espíritos. Por outro lado, a unidade entre Ahura Mazdã e o Espírito Santo [Bom] é várias vezes implicada (veja-se *Yasna* 43.3, etc.). Em suma, o Bem e o Mal, o santo e o demónio destruidor, provêm de Ahura Mazdã; mas, dado que Angra Mainyu escolheu livremente o seu modo de ser e a sua vocação malévol, o Senhor Sábio não pode ser considerado responsável pela aparição do Mal. Por outro lado, Ahura Mazdã, na sua onisciência, sabia desde o início que escolha faria o Espírito Destruidor e, não obstante, não a impediu; isto tanto pode querer dizer que Deus transcende todo o género de contradições como que a existência do mal constitui a condição preliminar para a liberdade humana.⁴⁷²

Os “irmãos hostis” míticos – Spenta Mainyu e Angra Mainyu, Osíris e Seth, *Gilgamesh* e *Enkidu*, Caim e Abel, Cristo e Satanás – representam duas tendências eternas individuais, “filhos de deus” gémeos, heroicos e adversários. A primeira tendência, a do salvador arquetípico, é o espírito imortal da criação e da transformação, eternamente caracterizado pela capacidade de admitir perante o desconhecido e, conseqüentemente, de progredir rumo ao “reino do céu”. O adversário eterno, pelo contrário, é a encarnação na prática, imaginação e filosofia, do espírito da negação, rejeição eterna do “desconhecido redentor” e a adoção de uma rígida autoidentificação. Os mitos dos “irmãos hostis” – como os dos zoroastrianos – tendem a enfatizar o papel do livre arbítrio na determinação do modo essencial de ser. Cristo, por exemplo (e Gautama Buda) são constante e potentemente tentados pelo mal, mas optam por rejeitá-lo. Angra Mainyu e Satanás aceitam o mal, pelo contrário, e regozijam-se nele (apesar das provas de que este lhes causa o seu próprio sofrimento). A escolha destes espíritos não pode reduzir-se a um aspeto mais essencial, tal como as condições particulares de existência (que são idênticas, de qualquer forma, para ambos os “seres”) ou os caprichos da

natureza intrínseca. É a *disposição voluntária a fazer o que se sabe ser errado, apesar da capacidade de compreender e evitar tal ação*, que caracteriza o mal de forma mais particular – o mal do espírito e o mal do homem. Assim, o Deus de Milton pode comentar acerca da degeneração de Satanás e da humanidade:

Cairá,
Co'a progénie sem fé. Quem tem a culpa?
Quem senão ele? Ingrato, de mim tinha
Tudo o que há a ter. Fi-lo justo e reto,
Capaz de se opor, livre de cair.⁴⁷³

A recusa do bem é, julgo eu, mais efetiva e frequentemente justificada por referência às terríveis consequências afetivas da (auto)consciência. Isto significa que a compreensão da vulnerabilidade e da mortalidade do homem, e o sofrimento associado a essa vulnerabilidade – apreensão da derradeira crueldade e vacuidade da vida – podem ser usados como justificações para o mal. A vida é terrível e parece, em dados momentos, *derradeiramente* terrível: injusta, irracional, dolorosa e insignificante. Interpretada a esta luz, a própria existência poderá muito bem parecer algo razoavelmente erradicado. O Mefistófeles de Goethe, “príncipe das mentiras”, define a sua filosofia, conseqüentemente, da seguinte forma (na Primeira Parte de *Fausto*):

O espírito sou que sempre nega!
E com razão: pois tudo quanto nasce
De extermínio total somente é digno;
Pelo que, nada haver melhor seria.
É pois aquilo que chamais pecado,
Ruína, em suma – o Mal – meu elemento.⁴⁷⁴

Ele repete o seu credo, de uma forma algo mais elaborada, na Segunda Parte:

Acabou-se! Palavra sem sentido!
Acabou-se porquê? Acabou e nada
É tudo a mesma coisa! Então que vale
A eterna criação? Cousas criadas
Ao nada reduzir! “Está acabado!...”
Que quer isto dizer? É exatamente
Como se nunca fosse, e todavia

Circula, como tendo inda existência!

Preferira ao que acaba o vácuo eterno.⁴⁷⁵

A realidade espiritual representa-se interminavelmente em realidade profana (já que o homem permanece eternamente sujeito aos “ditames dos deuses”). Por conseguinte, os indivíduos incorporam “inconscientemente” temas mitológicos. Tal incorporação torna-se particularmente evidente no caso de grandes personalidades, em que as “forças divinas” se tornam praticamente tangíveis. Já analisámos excertos da autobiografia de Leo Tolstói⁴⁷⁶ – usando a sua experiência pessoal comunicada pelo próprio como exemplar universal das catastróficas consequências afetivas primárias da anomalia revolucionária. A reação ideológica secundária de Tolstói a tal anomalia é igualmente arquetípica. A “novidade” da Europa Ocidental – a revelação da “morte de Deus” – desabou sobre as crenças e ações implícitas e explícitas culturalmente determinadas do grande autor, levando-o a mergulhar de cabeça, durante um período muito prolongado, num tumulto emocional e em caos existencial. A identificação com o espírito da negação mantinha-se à espreita, como uma profunda tentação, no meio desse caos.

Tolstói começa a secção relevante da sua confissão com uma alegoria, derivada de um “conto do Oriente”. Um viajante, perseguido por uma fera, salta para um velho poço. Agarra-se ao ramo de uma videira que por acaso aí cresce, e fica pendurado. No fundo do poço está um velho dragão, de boca aberta. No cimo do poço está a fera terrível – pelo que não há como voltar para trás. O braço do viajante começa a fraquejar, a segurar a videira, mas ele vai-se aguentando. Então vê dois ratos – um preto, o outro branco – que roem, cada um de um lado, o ramo que o sustenta. Não tardarão a rasgá-lo por completo e a fazê-lo cair diretamente para a bocarra do dragão. O viajante vê algumas gotas de mel nas folhas da videira. Estica a língua, saboreia o mel e sente-se reconfortado. Para Tolstói, porém, os prazeres da vida tinham perdido a doçura analgésica:

Eu não me deixava enganar. Tudo é em vão. Feliz aquele que nunca nasceu: a morte é melhor do que a vida; temos de nos livrar da vida.

Incapaz de encontrar uma explicação no conhecimento, comecei a procurá-la na vida, esperando encontrá-la nas pessoas à minha volta. E, assim, comecei a observar pessoas

como eu, para ver como viviam e para determinar que tipo de relação tinham com a questão que me levava ao desespero.

E isto foi o que constatei entre pessoas cujas circunstâncias eram precisamente as mesmas que as minhas no que concerne a educação e forma de vida.

Descobri que, para as pessoas da minha classe, havia quatro formas de escapar à terrível situação em que todos nos encontramos.

O primeiro meio de escape é o da ignorância. Consiste em não ver e compreender que a vida é maligna e insignificante. Na sua maioria, as pessoas desta categoria são mulheres, ou são homens muito jovens ou muito estúpidos; ainda não perceberam o problema da vida que se apresentou a Schopenhauer, a Salomão e ao Buda. Não veem nem o dragão que os espera, nem os ratos que lhes roem o ramo a que se agarram; limitam-se a lambar as gotas de mel. Mas só por ora lambem essas gotas de mel; algo lhes chamará a atenção para o dragão e para os ratos, e deixarão de lambar. Eu nada tinha a aprender com eles, já que não podemos deixar de saber o que sabemos.

O segundo escape é o do epicurismo. Completamente cientes do desespero da vida, consiste em aproveitarmos, por ora, as bênçãos que temos, sem olharmos para o dragão ou para os ratos; resume-se a lambar o mel da melhor forma que nos for possível, sobretudo onde houver mais mel na vegetação. Salomão descreve este escape da seguinte maneira:

“Por isso, louvei a alegria, visto não haver nada de melhor para o homem, debaixo do Sol, do que comer, beber e divertir-se; é isto que o acompanha no seu trabalho, durante os dias que Deus lhe conceder debaixo do Sol.

Vai, come o teu pão com alegria e bebe com prazer o teu vinho, porque a Deus agradam as tuas obras [...] Goza a vida com a *mulher* que amas, durante todos os dias da tua fugaz existência que Deus te concede debaixo do Sol. Esta é a tua parte na vida, entre os trabalhos que suportas debaixo do Sol [...] Tudo o que a tua mão possa fazer, fá-lo com todas as tuas

faculdades, pois na região dos mortos para onde irás, não há trabalho nem inteligência, não há ciência nem sabedoria.”

A maioria das pessoas da nossa classe segue este segundo meio de escape. A situação em que se encontram é tal que lhes oferece mais coisas boas do que más; a estupidez moral permite-lhes esquecer que todas as vantagens da posição que detêm são acidentais, que nem toda a gente pode ter mil mulheres e palácios, como Salomão tinha; esquecem que, para cada homem com mil mulheres, há mil homens sem mulher, que por cada palácio há mil homens que o construíram com o suor do rosto, e que o mesmo acaso que as tornou Salomão hoje poderá perfeitamente torná-las escravas de Salomão amanhã. A falta de imaginação destas pessoas permite-lhes esquecer o que privou o Buda de paz: a inevitabilidade da doença, da velhice e da morte, que destruirá todos estes prazeres, se não hoje, amanhã. Na minha opinião, o facto de algumas destas pessoas argumentarem que a sua ticanhez de pensamento de imaginação é filosofia positiva não as distingue daquelas que lambem o mel sem verem o problema. Não seria capaz de imitar estas pessoas, já que não me falta imaginação e não poderia fingir que falta. À semelhança de qualquer homem que viva realmente, a partir do momento em que os vi, não podia desviar o olhar dos ratos e do dragão.

O terceiro meio de escape requer força e energia. Consiste em destruir a vida depois de nos apercebermos de que é maligna e insignificante. Só pessoas invulgarmente fortes e logicamente consistentes se comportam desta forma. Tendo compreendido toda a estupidez da partida que nos é pregada e visto que as bênçãos dos mortos são maiores do que as dos vivos, e que é melhor não existir, agem e põem fim a esta partida estúpida; e usam qualquer meio para tal: uma corda à volta do pescoço, água, uma faca no coração, um comboio. Há cada vez mais pessoas da nossa classe a agir desta maneira. Na maioria, as pessoas que cometem estes atos encontram-se na flor da vida, quando a força da alma está no auge e os hábitos que

consomem a razão humana ainda não as dominaram. Vi que este era o meio mais digno de escape, e quis segui-lo.

O quarto meio de escape é o da fraqueza. Consiste em continuar a arrastar uma vida que é maligna e insignificante, sabendo de antemão que nada resultará disso. As pessoas desta categoria sabem que a morte é melhor do que a vida, mas não têm a força necessária para agir racionalmente e pôr rapidamente fim à ilusão, matando-se; em vez disso, parecem esperar que algo aconteça. Este é o escape da fraqueza, pois, se sei o que é melhor e o tenho ao meu alcance, então porque não me rendo? Eu próprio pertencia a esta categoria.

É destas quatro formas que se salvam as pessoas da minha classe de uma terrível contradição. Por mais que eu esforçasse as minhas capacidades intelectuais, não via outro escape para além destes quatro.^{[477](#)}

As “capacidades intelectuais” de Tolstói – a sua racionalidade – não viam forma de sair do dilema colocado pela sua incorporação de uma ideia indigerível. Para mais, a lógica ditava claramente que uma existência caracterizada apenas por sofrimento inevitável e inútil deveria ser terminada, como uma “partida cruel”. Era a clara apreensão de Tolstói quanto ao conflito interminável entre o indivíduo e as condições de existência que lhe destruíam a capacidade de trabalhar e lhe minavam a vontade de viver. Ele era incapaz de ver (pelo menos nesse ponto da sua jornada) que o homem estava fadado a confrontar o caos constantemente – a trabalhar eternamente para o transformar em realidade – em vez de o dominar finalmente, de uma vez por todas (e, por conseguinte, tornar tudo intoleravelmente estático!).

A vulnerabilidade mortal – a característica definidora do indivíduo, e a “razão” para o seu desagrado emergente com a vida – pode tornar-se ainda mais “injusto” e “intolerável” pelas manifestações específicas de tal vulnerabilidade. Alguns são mais pobres do que outros, alguns são mais fracos, alguns são mais feios – todos menos capazes, nalgum sentido (e alguns menos capazes em todos os sentidos). O reconhecimento da distribuição aparentemente arbitrária de capacidades e vantagens acrescenta bases racionalmente “justificáveis” para o desenvolvimento de uma filosofia baseada em ressentimento e antipatia – por vezes, “em

nome” de toda uma classe, por outras, apenas para os propósitos de determinado indivíduo. Nestas circunstâncias, o desejo de vingança contra a própria vida pode sobrepor-se a tudo o mais, sobretudo para o “injustamente oprimido”. O aleijado Glocester de Shakespeare fala por todos os revolucionários, todos os rebeldes, quando motivado:

Ora posto que os Céus conformaram assim meu corpo, disforme o Inferno a alma para que lhe corresponda. Eu não tenho irmãos, a nenhum deles me pareço; portanto, que essa palavra *amor*, que as barbas brancas chamam divina, resida nos homens que se assemelham a homens, não em mim. Eu sou sozinho...”⁴⁷⁸

O mal é rejeição voluntária do processo que torna a vida tolerável, justificada pela observação da terrível dificuldade da vida. Esta rejeição é arrogante e prematura, porque se baseia na aceitação de um juízo provisório como final: “tudo é insuficiente, e conseqüentemente desprovido de valor, e nada de nada pode ser feito para retificar a situação”. Este tipo de juízo impede qualquer esperança de cura. Falta de fé na esperança e no sentido (que parecem mais do que dispostos a desaparecer perante crítica da razão) raramente implica uma equivalente “falta de fé na ansiedade e no desespero” (ainda que o reconhecimento da inutilidade de tudo também devesse afetar a crença no sofrimento). Seja como for, também não é possível deixar de acreditar no sofrimento: a rejeição do processo que constantemente renova o aspeto positivo dos “elementos constituintes da experiência” apenas assegura que as suas contrapartes negativas ficam em vantagem. Tal tortura adicional – acrescentada à já considerada suficiente para causar ódio à vida – decerto produzirá um carácter motivado a realizar atos piores do que o mero suicídio. O desenvolvimento do adversário segue assim um caminho previsível, do orgulho (“Té que avidez e orgulho me abateram”)⁴⁷⁹, à inveja, à vingança⁴⁸⁰ – até à derradeira construção de um carácter possuído por ódio e inveja:

O bem jamais será nossa tarefa,
Mas o mal nosso único prazer,
Como o oposto da altíssima vontade
Que combatemos. Se então a presciência
Propuser outro bem do nosso mal,

Deve ser mister nosso pervertê-lo,
E do bem achar meios para o mal.⁴⁸¹

O niilismo de Tolstói – desagrado com o indivíduo e a sociedade humana, combinado com o desejo pela erradicação da existência – é uma consequência lógica “maligna” de uma autoconsciência elevada. Não é, contudo, a única consequência, e poderá nem sequer ser a mais subtil. Bem mais eficiente – mais oculta do próprio perpetrador e dos seus observadores mais próximos – é a maior identificação com a tradição e os costumes. Isto é envolvimento sob a forma de patriotismo, para facilitar a viragem do poder estatal para a destruição. Nietzsche descreveu tal “lealdade” da seguinte forma:

Definição de moralidade: Moralidade – a idiossincrasia de decadentes, com o motivo ulterior de se vingarem contra a vida – eficientemente. Dou valor a esta definição.⁴⁸²

Esta descrição de decisão motivada inicial e consequente dissolução parece-me caracterizar os processos e o estado bifurcado final da degeneração moral (e, consequentemente, psicológica) mais precisa e potentemente do que qualquer teoria meramente “científica” da psicopatologia gerada até à data. Claro que presentemente somos incapazes de levar os nossos seres racionalmente reduzidos suficientemente a sério para presumir uma relação entre o mal como uma “força cósmica” e as nossas pequenas transgressões e autotraições. Acreditamos que, reduzindo a amplitude e a importância dos nossos erros, somos devidamente humildes; na verdade, apenas não estamos dispostos a suportar o peso da nossa verdadeira responsabilidade.

O Adversário em Ação: Degradação Voluntária do Mapa de Sentido

Quem é que tem razão para se *mentir* para ignorar a realidade?
Aquele que *sofre* com ela.⁴⁸³

O encontro trágico com as forças do desconhecido é inevitável no decurso do desenvolvimento normal, dada a expansão continuada da consciência. Nem a identificação socializada com o cânone cultural pode proporcionar proteção definitiva. O contacto pessoal desprotegido com a tragédia encontra-se inextricavelmente ligado à emergência da autoconsciência, que tem como consequência mítica (equivalente virtual) uma noção intensificada da limitação humana. Esta noção manifesta-se em vergonha

e tem sido mitologicamente expressada como vergonha da nudez, que é conhecimento de vulnerabilidade e fraqueza essenciais perante o mundo.

A natureza intrínseca da experiência humana assegura que a motivação potente para a adaptação enganosa está sempre presente. É o encontro com o que é *verdadeiramente horrível e aterrorizante*, afinal, que inspira medo e gera evitação. A tendência humana para fugir para falsos portos de abrigo pode assim ser vista com compaixão e compreensão. A maturação é um processo assustador. A transformação do mundo matriarcal paradisíaco da infância para o mundo condenado masculino e social está pejado de perigos. O mesmo pode dizer-se acerca dos perigos da individualidade pós-aprendizado. Não é fácil tornarmo-nos adolescentes depois de sermos crianças. Pode dizer-se que esta transição, em si mesma, é um ato heroico. Acontece assim, por vezes, que aqueles que abandonaram o heroísmo como estilo de adaptação não dão sequer este primeiro passo. As vantagens relativas que acompanham uma maior liberdade parecem assustadoras e de valor dúbio, dada a responsabilidade comparativa e a falta de segurança que são parte integral da maturidade.

À medida que a maturação tem lugar, o “ambiente” transforma-se. Enquanto o indivíduo em desenvolvimento domina os seus poderes, a sua capacidade comportamental expande-se. Ele torna-se capaz de fazer mais coisas e, por conseguinte, de experienciar mais coisas. A capacidade de concretizar fenómenos até então desconhecidos e, como tal, assustadores, vai aumentando constantemente, e os limites do domínio experiencial do indivíduo acabam por se expandir para lá da área protegida pelos progenitores. A capacidade de ampliar ilimitadamente a apreensão é fundamental para a capacidade adaptativa do indivíduo; esta capacidade, contudo, tem um custo imenso, que é o conhecimento da finitude e da morte. Existe, portanto, uma potente motivação para resistir a tal desenvolvimento, quando este surge na altura devida; para lutar desesperadamente pela preservação da ignorância da infância, ou para nos escondermos sob as ordens de outros. A individualidade – que é a capacidade de estabelecer um campo de experiência única para o ser: a capacidade de criar experiência puramente subjetiva – também significa aceitação de vulnerabilidade e mortalidade. Esta capacidade criativa é *Logos* divina, que, no decurso do seu desenvolvimento, precisa de reconhecimento da inevitabilidade do fracasso e da morte. É este, em

parte, o significado do símbolo da crucificação cristã, que, paradoxalmente, une mortalidade com divindade; que representa o “deus mortal”, infinitamente criativo, responsável e vulnerável.

A existência individual implica existência limitada – limitada no tempo e no espaço. A existência dos limites torna a experiência possível; o facto de que existam torna a experiência insuportável. Foi-nos outorgada a capacidade de transcendência constante, como antídoto, mas rejeitamos frequentemente essa capacidade, porque usá-la significa expor-nos voluntariamente ao desconhecido. Fugimos porque temos medo do desconhecido, no fundo; tal medo também faz com que nos agarremos às nossas identidades sociais protetoras, que nos escudam do que não compreendemos. Então, enquanto fugimos, tornamo-nos necessariamente escravos da convenção e do hábito, e negamos o melhor e problemático que há em nós. Porquê fugir? É o medo – medo do desconhecido, e o seu gémeo, o medo da rejeição pelo mundo social protetor, que leva à subjugação patológica da personalidade individual única, à rejeição da totalidade do ser pessoal (que, quando se manifesta, tem uma capacidade verdadeiramente redentora). O Grande Pai detesta inovação e matará para a impedir; a Grande Mãe, fonte de todo o novo conhecimento, tem um rosto que paralisa quem com ele se defronta. Como poderíamos não fugir, confrontados com tamanhos poderes? Porém, fugir significa que tudo o que vale a pena envelhece e depois morre.

Quando uma criança nasce, é protegida dos caprichos da existência pela benevolência da circunstância, pela presença materna; o bebé é preparado, *a priori*, intuitivamente, para reagir a tal proteção e para formar uma relação – um laço com a mãe. O bebé indefeso fica à mercê da mãe, mas está escudado, também, do mundo terrível. A cultura intercede, sob a forma de proscricções de comportamento, quando, não obstante, a mortalidade ameaça, mas o acatamento de tais requisitos significa maior responsabilidade, separação da boa mãe e sacrifício da relação primária de dependência. A cultura forma a personalidade em maturação, oferecendo conhecimento, mas, em simultâneo, limitação, já que o mundo social mutila a individualidade, o interesse e o significado.

O *espírito* é oferecido ao grupo para lhe preservar a natureza benévola, assegurando proteção continuada e a sua dotação de conhecimento, derivada da história. É *necessário* identificarmo-nos com o grupo, no

decorso do desenvolvimento normal – essa identificação fomenta a maturidade e a separação da solicitude materna cega – mas, em última instância, o grupo é tirânico e exige obediência ao custo do ser único. Isto não quer dizer, ingenuamente, que o grupo seja intrinsecamente maligno, que a raiz do sofrimento humano se encontre enterrada no solo do mundo social. A sociedade é, mais puramente, uma expansão de poder, que poderá ser dirigida de acordo com a escolha individual. O passado contém a sabedoria comportamental de gerações, estabelecida em medo e dor, e oferece a possibilidade de imensa extensão de poder e capacidade individual. A cultura e a civilização oferecem a cada indivíduo a oportunidade de subirem aos ombros de gigantes. A adoção de identidade de grupo deveria constituir um aprendizado, não uma capitulação; deveria constituir um estágio evolutivo na maturação disciplinada, requerendo subjugação temporária e imolação de individualidade imatura, antes da sua reemergência posterior, sob uma forma controlada e uma direção voluntária.

Pertencer a um grupo, ser social, representa um avanço necessário em relação à dependência da infância, mas o espírito de grupo requer o seu quinhão. Uma identificação absoluta com o grupo significa rejeição de diferença individual: significa rejeição de “desvio”, até de “fraqueza”, do ponto de vista do grupo; significa repressão de individualidade, sacrifício do *toló* mítico; significa abandono do simples e insuficiente “irmão mais novo”. O grupo, claro está, sente meramente que faz o seu dever ao insistir em tal sacrifício; crê, com justificação suficiente, que está somente a proteger a sua estrutura. No entanto, o grupo não é capaz de fazer juízos finais quanto ao que é necessário – o que é bom e o que é mau – porque, por natureza, é incompleto: é uma estrutura estática, composta pelo passado. A diferença individual, até a fraqueza – anátema para o absolutista – é força, de um ponto de vista mais inclusivo; é aquela força capaz de transcender a inevitável limitação de grupo e de chegar a todos.

Os absolutistas, rejeitando a necessidade de toda a mudança, negam necessariamente, para si e para os outros, até a sua própria força, porque o verdadeiro heroísmo, independentemente da sua origem, tem a capacidade de perturbar o *status quo*. Através de tal negação, o absolutista espera encontrar proteção da sua vulnerabilidade individual. Na verdade, contudo, suprimiu e tornou patológico o único elemento seu que poderia

realmente oferecer tal proteção; destruiu a sua capacidade de utilizar o único processo capaz de realmente oferecer segurança e liberdade.

Perguntaram a um viajante que tinha visto muitos países e gentes e vários continentes que características humanas encontrara em toda a parte; e ele respondeu: os homens têm propensão para a preguiça. Alguns julgarão que ele teria dito com maior justiça: todos são medrosos. Escondem-se atrás de costumes e opiniões. No fundo, todo o ser humano sabe muito bem que só está neste mundo uma vez, como algo único, e que nenhum acidente, por mais estranho que seja, criará uma segunda vez uma unidade de uma pluralidade tão curiosa e difusa: sabe-o, mas oculta-o como a uma má consciência – porquê? Por recear o próximo, que insiste na convenção e com ela se cobre.

Mas o que é que compele o indivíduo a recear o próximo, a pensar e agir em rebanho, e a não se orgulhar de si mesmo? Uma noção de vergonha, talvez, nalguns casos raros. Na grande maioria, é o desejo de conforto, inércia – em suma, essa propensão para a preguiça de que o viajante falava. Ele tinha razão: os homens são ainda mais preguiçosos do que medrosos, e o que mais receiam são os problemas com que quaisquer honestidade e nudez incondicionais os sobrecarregariam.

Só os artistas odeiam esta vida desmazelada de modos tomados de empréstimo e opiniões que não servem a todos e revelam o segredo, a má consciência de toda a gente, o princípio de que todo o ser humano é uma maravilha única; atrevem-se a mostrar-nos o ser humano tal como ele é, até ao último músculo, ele próprio e só ele – até mais, que, nesta consistência rigorosa da sua unicidade, ele é belo e digno de contemplar, tão inovador e incrível como qualquer obra da natureza, e de forma alguma enfadonho.

Quando um grande pensador despreza os homens, é a sua preguiça que ele despreza: pois é por isso que todos têm a aparência de produtos de fábrica e parecem indiferentes e indignos de companhia ou instrução. O ser humano que não deseja pertencer à mole deve apenas deixar de se sentir

confortável consigo mesmo; deixá-lo seguir a sua consciência, que lhe grita: “Sê tu mesmo! O que estás neste momento a fazer, a opinar e a desejar, esse não és realmente tu.”⁴⁸⁴

A negação da individualidade única transforma as tradições sábias do passado nas rotinas cegas do presente. A aplicação da lei à letra quando o espírito da lei é que é necessário faz uma farsa da cultura. Seguir os passos dos outros parece seguro e não requer pensamento – mas de nada vale seguir por um caminho bem trilhado quando o próprio terreno se alterou. O indivíduo que não modifica os seus hábitos e pressupostos em consequência de mudança engana-se a si mesmo – nega o mundo – tenta substituir a própria realidade com o seu próprio desejo débil. Fingindo que as coisas são algo que não são, mina a sua própria estabilidade, destabiliza o futuro e transforma o passado de abrigo em prisão.

A materialização individual da sabedoria coletiva do passado transforma-se na personificação de estupidez através da mentira. A mentira é rejeição direta e voluntária do que *atualmente se sabe* ser verdade. Ninguém sabe o que é *finalmente* verdade, por definição, mas as pessoas honestas dão o melhor uso possível à sua experiência. As teorias morais das pessoas honestas, por mais incompletas que sejam a partir de alguma hipotética perspectiva transcendente, justificam o que elas viram e quem são, na medida em que isso foi determinado mediante esforço diligente. Para definir a verdade, não é necessário ter visto e ouvido tudo – isso faria da própria verdade algo impossível. Só é necessário ter representado e ter-se adaptado *ao que foi* visto e ouvido – ter representado e ter-se adaptado aos fenómenos que caracterizam os mundos natural e social, tal como estes foram encontrados, e o eu, tal como se manifesta. Isto significa tão-só que a verdade das crianças e dos adultos difere, porque as suas experiências – a sua realidade – são distintas. A criança honesta não pensa como um adulto; pensa como uma criança, de olhos abertos. O adulto, contudo, que ainda usa a moralidade da criança – apesar das suas capacidades de adulto – está a mentir, e tem noção disso.

A mentira é adesão voluntária a um esquema funcional de ação e interpretação anterior – um paradigma moral – apesar de nova experiência que não pode ser compreendida dentro desse esquema; apesar de novo desejo, que não pode ser concretizado dentro dessa estrutura. A mentira é rejeição voluntária de informação apreendida como anómala, em termos

definidos e valorizados pelo indivíduo que a rejeita. O que equivale a dizer: o mentiroso escolhe o seu próprio jogo, estabelece as suas próprias regras e depois faz batota. Esta batota é incapacidade de crescer, de maturar; é rejeição do próprio processo da consciência.

A mentira, por conseguinte, não é tanto um pecado de ação, na maioria dos casos, mas mais um pecado de omissão (embora possa assumir também a primeira condição). A mentira é uma questão de incapacidade voluntária de explorar e atualizar. O surgimento de uma ocorrência anômala no esquema contínuo da experiência indica apenas que o esquema atual direcionado para objetivos cujo comportamento é executado e avaliado se caracteriza *pela presença de uma falha*. O ponto da falha, as razões para a sua existência, o sentido da falha (o seu potencial para alterar interpretação e comportamento) – tudo isso é *hipotético*, na primeira fase de emergência e análise da anomalia. O desconhecido tem de ser “minado” para se encontrar o significado preciso, antes de poder dizer-se que foi vivido, quanto mais compreendido; tem de ser transformado, laboriosamente, de efeito puro para revisão de pressupostos e ação (para “psique” ou “personalidade”). “Não fazer” é, conseqüentemente, a mentira mais simples e mais comum: o indivíduo não pode apenas “não agir”, “não investigar”, e os escolhos do erro não se manifestarão, pelo menos temporariamente. Esta rejeição do processo de exploração criativa implica uma falta de esforço de atualização da memória processual e declarativa, uma adaptação ao presente como se ainda fosse o passado, uma recusa do *pensamento*. A retificação do erro, afinal, não é inevitável; não é nem desprovida de esforço, nem automática. A mediação da ordem e do caos requer coragem e trabalho.

A adoção da identidade com os heróis do passado é necessária, mas encontra-se pejada de potencial patológico. Torna-se corrupção certa quando o indivíduo identificado é um mentiroso, que se tornou voluntariamente incapaz de heroísmo pessoal. A adoção de identidade de grupo e de uma posição dentro deste significa acesso ao poder incorporado no passado – significa acesso à força coletiva e à capacidade técnica da cultura. Este poder é terrivelmente perigoso em mãos cobardes e enganadoras. O mentiroso não vê qualquer valor na fraqueza ou no desvio em si mesmo ou noutros – apenas o potencial para caos – e não é capaz de ver qualquer valor no caos ou na incerteza. Não tem qualquer

simpatia, paciência ou apreciação pela sua própria fraqueza – ou pelas suas próprias forças –, pelo que não pode tê-las pela fraqueza ou pelas forças alheias. O mentiroso só pode fingir personificar o que é o melhor do passado, porque não suporta ou tolera a presença de desvio necessário no presente. Isto quer dizer que o mentiroso é um tirano, porque não suporta ser um bobo.

O mentiroso não tolera anomalia, porque esta provoca ansiedade – e o mentiroso não acredita que possa ou deva sujeitar-se a ansiedade. Isto significa que está motivado para primeiro *evitar* e depois *suprimir ativamente* qualquer padrão comportamental ou experiência do mundo que não encaixe confortavelmente no seu sistema culturalmente determinado de pressupostos morais reguladores de afeto. *Evitação* significa que a experiência anômala se mantém “inconsciente”, por assim dizer – o que significa realizada de forma incompleta. As implicações do pensamento perigoso mantêm-se por considerar; a presença da fantasia ameaçadora permanece por admitir; a existência da ação pessoal inaceitável continua por reconhecer. *Supressão ativa* não significa “repressão” intrapsíquica, no sentido clássico, mas antes ação agressiva realizada no mundo para eliminar forçosamente evidência de erro. Isto pode traduzir-se em traição, crueldade espiritual ou a aplicação direta de poder: pode implicar a aplicação de qualquer manobra considerada necessária para destruir qualquer indicação de insuficiência. O portador de más notícias, portanto, sofre inevitavelmente às mãos do indivíduo enganador, que preferiria matar a fonte de sabedoria potencial do que beneficiar com a sua mensagem.

A mentira é fácil e recompensadora, pois permite que se evite a ansiedade, pelo menos a curto prazo. Mas, a longo prazo, a mentira tem consequências terríveis. O “evitar ou suprimir” de experiência nova ou inesperada, que é o equivalente abstrato de fugir, transforma-a, necessariamente, em ameaça determinada (é o equivalente categórico de a rotular *como* ameaça). O domínio da novidade não processada – definida, *prima facie*, por inação e evitação como “ameaça demasiado intolerável para ser enfrentada” – expande-se inevitavelmente com o tempo, quando o passado é tido como absoluto. Assim, cada vez mais experiência se torna intolerável, inexplicável e caótica, à medida que os efeitos cumulativos de usar a mentira como um modo de adaptação se manifestam

inexoravelmente. A mentira transforma a cultura em tirania, a mudança em perigo, enquanto debilita e restringe o desenvolvimento e a flexibilidade da própria capacidade adaptativa. Recorrer à mentira garante, à medida que o medo cresce, uma identificação crescente e patológica com o passado (manifestado como fascismo: intolerância pessoal e política), ou uma degeneração decadente (manifestada como niilismo: deterioração pessoal e social).

A identificação com o espírito da negação acaba por tornar a vida insuportável, já que tudo o que é novo – e, por conseguinte, tudo o que define a esperança – passa a ser axiomáticamente visto como castigo e ameaça; torna a vida insuportável, à medida que o domínio da ação aceitável se reduz inexoravelmente. O sofrimento concomitante e inevitável experienciado gera o desejo – e motiva ações predicadas na obtenção – do fim de toda a experiência, como compensação e vingança pela esterilidade, ausência de sentido, ansiedade, ódio e dor:

O marabu desenha um grande círculo na terra, que representa o mundo. Coloca um escorpião, simbolizando o homem, dentro do círculo. O escorpião, julgando ter alcançado a liberdade, começa a correr em volta do interior do círculo – mas nunca tenta sair. Depois de o escorpião ter corrido várias vezes à volta do lado interno do círculo, o marabu baixa o pau e divide o círculo ao meio. O escorpião detém-se por uns segundos e em seguida começa a correr mais e mais depressa, aparentemente em busca de uma saída, sem nunca a encontrar. Por estranho que pareça, o escorpião não se atreve a atravessar a linha. Ao fim de alguns minutos, o marabu divide o semicírculo. O escorpião fica desvairado. Pouco depois, o marabu marca um espaço pouco maior do que o corpo do escorpião. Este é o “momento da verdade”. O escorpião, estonteado e perplexo, vê-se incapaz de se mexer seja para que lado for. Erguendo a cauda venenosa, dá voltas e mais voltas sobre si mesmo, num verdadeiro frenesim. Gira, gira, gira até exaurir todo o espírito e energia. No mais completo desespero, o escorpião para, desce a ponta venenosa da sua cauda, e pica-se mortalmente. O seu tormento termina.⁴⁸⁵

O indivíduo que vive pela mentira diminui continuamente o seu domínio de competência, o seu “território explorado e familiar”. A seu tempo,

consequentemente, não lhe resta para onde ir – senão para si mesmo. Mas a sua própria personalidade, entretanto, tornou-se tolhida e inepta, como consequência de subdesenvolvimento – como consequência de incapacidade repetida de participar no processo que transforma “matéria pré-cosmogónica” em “espírito” e “mundo”. Nada resta senão fraqueza, ressentimento, ódio e medo. Assim o caos que se rejeita por desejo por demasiada segurança atinge a sua vitória inevitável. O “círculo vicioso” criado pelo mentiroso degenera inevitavelmente no “submundo”. Este processo encontra-se esquematicamente representado na **Figura 58: O Círculo Vicioso do Adversário**.

O sistema “patriarcal”, o conhecido, é a consequência concreta da adaptação passada, o resíduo hierarquicamente integrado e representado do passado heroico. Tal adaptação é necessariamente incompleta, na medida em que o âmbito total dos fenómenos “naturais” excede sempre a capacidade de interpretação. A aplicação absolutista do passado, motivada por medo do desconhecido, transforma forçosamente o passado em tirania, que não tolera a inevitável experiência individual ou desviante. Este processo de “deificação ancestral absoluta” é a consequência da busca de segurança, tornada necessária pelo abandono de heroísmo individual como modo potencial de adaptação. Tal abandono ocorre como consequência de autodefinição prematura e arrogante – uma definição que torna definitiva a evidente vulnerabilidade humana e oferece bastantes provas da crueldade insuportável de Deus e da inutilidade do homem.

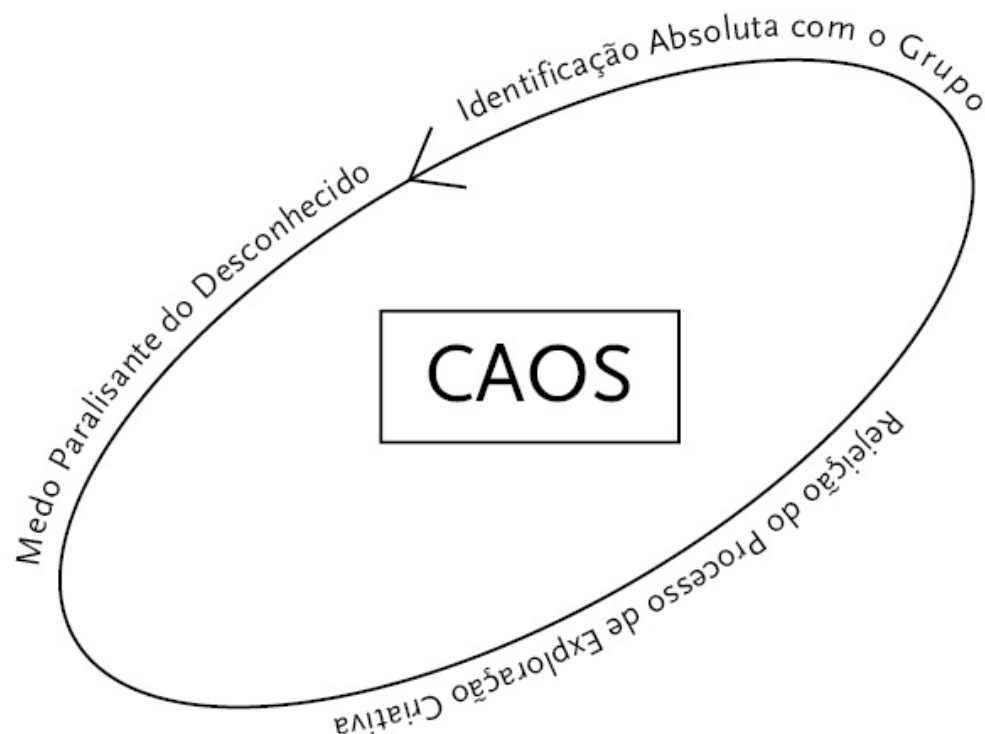


FIGURA 58: O Círculo Vicioso do Adversário

A busca constante por segurança, em vez de representar a liberdade, é o desejo do governo pela letra da lei, em vez de pelo seu espírito. A supressão forçada do desvio daqui resultante baseia-se no desejo de fundamentar a ilusão de que o desconhecido não existe. Esta supressão tem como consequência a eliminação de transformação criativa das esferas individuais e sociais. O indivíduo que nega a sua identificação individual com o heroico virá a identificar-se com a força tirânica do passado e a servi-la – e ainda a sofrer as consequências. Este princípio é bem ilustrado pela história mítica de Judas. Judas sacrifica Cristo, o herói, às autoridades da tradição – pelos melhores motivos – e depois é levado a destruir-se a si mesmo, em desespero:

Então Judas, que o entregara, vendo que Ele tinha sido condenado, foi tocado pelo remorso e devolveu as trinta moedas de prata aos sumos sacerdotes e aos anciãos, dizendo: “Pequei, entregando sangue inocente.” Eles replicaram: “Que nos importa? Isso é lá contigo.” Atirando as moedas para o santuário, ele saiu e foi enforcar-se. (Mateus 27:3-5)

O sacrifício do herói ao grande e terrível pai significa abandono da identificação com o processo que cria o cosmos a partir do caos.

A rejeição do processo através do qual o interminavelmente negativo e aterrador se transforma no aceitável e benéfico significa, por definição, o fim de toda a esperança:

Por isso vos digo: Todo o pecado ou blasfêmia será perdoado aos homens, mas a blasfêmia contra o Espírito não lhes será perdoada. E, se alguém disser alguma palavra contra o Filho do Homem, há de ser-lhe perdoado; mas, se falar contra o Espírito Santo, não lhe será perdoado, nem neste mundo nem no futuro.” (Mateus 12:31-32)

O indivíduo mente para se convencer, e a outros, de que personifica a grandeza do passado. Finge ser reto e corajoso, em vez de agir moral e valentemente. Ações verdadeiramente corajosas poderiam virar o grupo contra ele, e só a identificação com o grupo o mantém com a cabeça à tona. A mentira implica negação do eu, implica abandono da identidade mítica com Deus, implica colapso “revolucionário” involuntário e certo, com o tempo. A mentira significa recusa consciente de modificar e reconfigurar comportamento e crenças historicamente predados para incorporar novidade e aliviar ameaça.

A incapacidade incessante de atualizar voluntariamente implica a geração de um pantanal em torno do indivíduo, onde outrora existia a “água da vida”: o que poderia ser um líquido vital torna-se um pântano mortal, composto por erros passados, traumas por resolver e dificuldades atuais. Este é o domínio caracterizado por Freud como o “inconsciente”, no qual se lançam “memórias reprimidas”. Mas a informação não processada não é precisamente memória. O que ainda não foi explorado ainda não é memorável, nem sequer é ainda “real”. A consequência de ação não tomada é mais precisamente “potencial a partir do qual ‘espírito’ e ‘mundo’ poderiam ser construídos” – muito do qual implícito no mundo tal como existe atualmente (em vez de “armazenado na memória”). (Implícito, isto é, sob a forma de “problema” ainda não encontrado mas latente – sob a forma da carta por responder, a dívida por pagar ou a disputa por resolver.)

Este pântano autocriado vai-se tornando cada vez mais impenetrável, com o passar do tempo; torna-se cada vez mais “inabitável”, à medida que as consequências da evitação a longo prazo se propagam (à medida que os monstros do lodaçal geram novas cabeças famintas). Esta “acumulação de

potencial pré-cosmogónico” equipara-se à reanimação do dragão do caos (é precisamente equivalente ao despertar de Tiamat, que dorme eternamente sob o mundo seguro e familiar). Quanto mais restrito, assustador, ímpio e repressivo o modo particular de adaptação – ou seja, quanto mais extrema a mentira – mais horrendo, perigoso, intolerável e poderoso o dragão associado. É desta forma que a atitude define o mundo. Todas as tentativas de desejar que qualquer aspeto da experiência deixe de existir transformam-no num inimigo. Todas as facetas do ser ocultas da luz levam uma existência corrupta e privada de sol, subterrânea. A experiência – a própria realidade absoluta, em última análise – não pode ser negada sem consequência. Não é possível eliminar a realidade através da fantasia. O cumprimento de um desejo apenas garante que a informação contida na experiência negada não possa ser retirada do domínio da ameaça, nem utilizada para propósitos adaptativos.

É possível que estejamos de facto *adaptados* ao mundo – que nos tenhamos adaptado ao mundo tal como ele existe na realidade, e não ao mundo tal como desejamos que fosse. É possível que a nossa experiência contenha informação precisamente suficiente para garantir a nossa sobrevivência feliz. Isto quer dizer que cada tarefa deixada por fazer – cada “território” emergente inexplorado – constitui informação latente a partir da qual personalidade competente ainda poderia ser extraída. Se a experiência é válida como fonte de mundo e espírito, então esses elementos de experiência que foram evitados, suprimidos ou desvalorizados poderão ainda conter o que é absolutamente necessário para a continuação da existência bem-sucedida. Movimento voluntário para “o bem” significaria, portanto, reintegração de “material” descartado – incorporação voluntária do que parece, atualmente, indigerível. A alternativa a esta “busca voluntária do incomedível” é catástrofe psicológica final, ao nível social ou individual, criada através do contacto involuntário com as “forças hostis” do ser rejeitado. A partir da perspetiva mitológica, esta catástrofe psicológica é a reunião acidental com a Terrível Mãe, em território selecionado por ela. Este “incesto edipiano” culmina em sofrimento certo, da parte do “herói” involuntário: culmina em suicídio, desmembramento, castração – termina com o sacrifício final da consciência “masculina” e com a vitória do submundo.

A identificação do indivíduo com a sua cultura protege-o do terrível desconhecido e permite-lhe funcionar como membro aceitável da sociedade. Esta função servil fortalece o grupo. Mas o grupo declara que certas formas de pensar e agir são tudo o que é aceitável, e essas formas não esgotam as capacidades desconhecidas e necessárias do ser humano. A máscara social rígida e sorridente é a ilusão do indivíduo de que é “a mesma pessoa” que todas as outras (isto é, que todas as outras pessoas mortas) – que não é um desastre natural, não é um forasteiro, não é estranho; que não é um desvio, não é fraco, cobarde, inferior e vingativo. O verdadeiro indivíduo, porém – o tolo honesto –, mantém-se fora do enclave protetor da aceitação, sem redenção – a personificação da fraqueza, da inferioridade, da sede de vingança, da cobardia, da diferença. Não consegue integrar-se e, como não consegue integrar-se, é o alvo da tirania do grupo (e do seu próprio julgamento, na medida em que ele próprio é esse grupo). Todavia, o homem como tolo, fraco, ignorante e vulnerável é aquilo que o grupo não é: um verdadeiro indivíduo, que existe verdadeiramente, que sente verdadeiramente, que sofre verdadeiramente (se ao menos isso pudesse ser reconhecido). A consciência da limitação pessoal intrínseca e a apreensão das suas consequências dá uma definição clara da natureza da experiência subjetiva, quando lhe é permitido vir à tona, e fomenta tentativas de adaptação a essa experiência. É por esse motivo que só aqueles sem redenção – os marginais, os doentes, os cegos e os mancos – podem ser “salvos”. A apreensão da verdadeira natureza da experiência subjetiva – da realidade individual, fora das restrições falaciosas do grupo – é suficientemente potente para desmoralizar em absoluto. Esta consequência eterna da autoconsciência é assim a expulsão do Éden, nas suas formas maternas e patriarcais. Porém, tal queda é um passo no caminho para o “verdadeiro paraíso” – é um passo rumo à adoção de identidade com o herói, que não está protegido dos caprichos da existência, mas que pode transformar ativamente o terrível desconhecido no mundo produtivo e sustentador. A aceitação (ou, pelo menos, o reconhecimento) da limitação mortal que caracteriza a experiência humana constitui assim a pré-condição para a adequada adaptação. A mentira, que nega a experiência individual, é a negação do tolo – mas o tolo é a verdade.

A aceitação da fraqueza mortal é a humildade paradoxal que serve como pré-condição para o verdadeiro heroísmo. A atitude heroica predica-se na crença de que algo novo e valioso ainda existe, que pode ser encontrado e assimilado, independentemente do poder e da estabilidade da posição atual. Esta crença baseia-se ainda na fé no potencial humano – na fé em que o espírito individual reagirá ao desafio e prosperará. Tal crença tem de ser sustida – voluntária e livremente – antes da participação em qualquer façanha heroica. Este é o salto necessário que torna possível a ação corajosa e criativa; que torna a religião algo real. A humildade significa, assim: *Ainda não sou o que poderia ser*. Este é um adágio tanto cauteloso como esperançoso.

A posição contrária, o engano, predica-se na crença de que o conhecimento do presente constitui todo o conhecimento necessário – baseia-se na crença de que o desconhecido foi finalmente conquistado. Esta crença é equivalente a negação de vulnerabilidade, à adoção de onisciência – “o que eu faço é tudo o que há a fazer, o que sei é tudo o que há a saber”. Inextricavelmente associada à adoção de tal postura está a negação, implícita ou explícita, da existência, da possibilidade e da necessidade do heroico – já que tudo o que vale a pena já foi feito, todos os problemas foram resolvidos, o paraíso já se apresentou diante de nós. Trata-se de uma posição *terrível*, pois o axioma de fé “estamos redimidos” torna o próprio sofrimento humano (algo que nunca pode ser erradicado como consequência de identificação ideológica) algo *herético* – algo que só pode existir como insulto aos guardiões da ordem tradicional. O autoritário é assim despojado da sua empatia, até por si mesmo: no “mundo perfeito”, presentemente existente, nada imperfeito pode existir. Assim, o adversário recua para uma posição na qual não pode sequer admitir a sua própria miséria (quanto mais a dos outros). É impossível imaginar uma posição mais desesperada.

A aceitação de insuficiência, paradoxalmente, catalisa a identificação com o herói e cria a possibilidade de participação no processo de criação e renovação. A rejeição da insuficiência produz, pelo contrário, identificação com o adversário, cuja residência eterna é o inferno. Este inferno é algo cuja natureza pode tornar-se explicitamente compreensível, apesar do seu caráter mitológico; é algo que tem características familiares e definidas; é algo que pode ser compreendido, em primeiro lugar e

sobretudo, como uma consequência do “desequilíbrio dos elementos constituintes da realidade.” A adoção do modo enganoso ou contrário de adaptação produz uma busca acelerada por segurança e uma maior probabilidade de agressão, nos casos em que a identificação com o cânone cultural se julga possível – ou degeneração de personalidade e colapso decadente (quando os custos de identidade cultural são encarados como “demasiado elevados”, quando não há tal identidade à espera para oferecer proteção, ou quando até o comportamento fascista parece algo demasiado positivo para se manifestar no mundo demasiado insuportável).

A negação do heroico promove *fascismo*, identificação absoluta com o cânone cultural. Tudo o que se conhece conhece-se dentro de um contexto particular historicamente determinado, predicado em pressupostos mitologicamente expressados. Assim, a negação ou evitação do desconhecido necessita concomitantemente de deificação de um ponto de vista particular previamente estabelecido. A forma como as coisas são, sob tais circunstâncias, tem de ser a forma como permanecem para sempre. Questionar a sabedoria do passado expõe necessariamente de novo o desconhecido que provoca ansiedade. Esta exposição do desconhecido pode ser vista como benéfica em circunstâncias em que a adaptação positiva ao desconhecido é vista como possível, mas apenas como destrutiva quando domina a falta de fé no heroico. Tudo o que vive, contudo, cresce. Quando o conservadorismo destrói a capacidade de criatividade individual – quando se torna tirania – então isso funciona contra a vida, não a seu favor. O “espírito que contém” retira-se do grupo, receoso de se desenvolver. Uma sociedade absolutamente conservadora não pode sobreviver, porque o futuro transcende as limitações do passado, e o conservador absoluto quer limitar o que poderia ser ao que já foi. Se a história fosse completa e perfeita, se o indivíduo tivesse explorado completamente o seu maior potencial, então a corrida humana estaria terminada, pois tudo teria sido explorado, tudo seria conhecido, tudo teria sido concretizado. Porém, este pináculo de realização ainda não foi alcançado – e talvez nunca venha a sê-lo. Os que fingem o contrário depressa passam a opor-se ativamente ao próprio processo que produz o que eles afirmam já ter obtido.

A negação do heroico promove a *decadência*, de igual modo – rejeição absoluta da ordem da tradição; rejeição absoluta da própria ordem. Este

padrão de apreensão e comportamento parece longe do do fascista, mas o decadente é tão arrogante quanto a sua contraparte evidentemente mais rígida. Limitou-se a identificar-se com absolutamente *coisa alguma*, em vez de com *uma coisa*. Encontra-se rigidamente convicto da crença de que nada importa – convicto de que nada é de valor, apesar das opiniões dos outros (claramente iludidos, fracos e desprezíveis); convicto de que nada vale a pena o esforço. Desta forma, o decadente funciona como um anti-Midas – transformando em cinzas tudo aquilo em que toca.

Sob circunstâncias normais, o indivíduo que chega à adolescência identifica-se com a tribo – com a estrutura coletiva historicamente determinada criada para lidar com uma ameaça. O indivíduo normal resolve o seu problema de adaptação ao desconhecido juntando-se a um grupo. Um grupo, por definição, é composto por aqueles que adotaram uma estrutura de valor e que, por conseguinte, se comportam, na presença de outros membros do grupo, de forma idêntica – e, se não idêntica, pelo menos previsivelmente.

O fascista adapta-se ao grupo com ganas. Constrói muros cada vez mais fortes à sua volta e à volta daqueles que são “como ele”, numa tentativa cada vez mais fútil de manter o desconhecido ameaçador à distância. Fá-lo porque a sua mundivisão é incompleta. Não acredita no aspeto heroico do indivíduo, não vê o aspeto negativo do mundo social e não consegue visualizar o aspeto negativo do caos. Tem medo suficiente para desenvolver a disciplina de um escravo, de forma a poder manter a sua posição protegida no grupo, mas não o suficiente para transcender a sua condição servil. Assim, permanece retorcido e curvado. O decadente, pelo contrário, nada vê além da tirania do Estado. Dado que o aspeto adversário do indivíduo permanece convenientemente oculto da sua visão, ele não entende que a sua “rebelião” não passa de evitação de disciplina. Vê o caos como uma casa benéfica, vendo a fonte do mal humano na regulação social, porque não consegue imaginar a Terrível Mãe como força devoradora de almas. Assim, abandona o pai no ventre do monstro, sem redenção, e não tem ferramentas quando finalmente enfrenta um verdadeiro desafio.

O decadente procura subverter o processo de maturação – procura uma “saída” da afiliação de grupo. Pertencer a um grupo requer adoção de pelo menos uma responsabilidade adolescente, e este fardo pode parecer

insuportável, como consequência de uma imaturidade prolongada de perspectiva. Assim, o decadente age “como se” a estrutura paradigmática do grupo se tivesse tornado “insuficiente” devido a uma mudança ambiental, cultural ou intelectual, e recusa-se a ser o bobo que arrisca a crença. A resposta adequada à “doença do pai”, é, claro está, “a viagem à terra da água vital”. O decadente faz da sua superioridade intelectual em relação às “superstições do passado” um credo, ao invés, e esquiva-se à responsabilidade. [O que equivale a dizer – é o desejo de se esquivar a essa responsabilidade (e ao “sacrifício heroico” que implica) que constitui motivação para a crença na “superioridade intelectual”.] A postura do “rebelde sofredor” que tal adoção permite, como consequência secundária, também serve admiravelmente para mascarar a cobardia.

O fascista e o decadente veem-se como opostos, como inimigos mortais. Na verdade, são dois lados da mesma moeda amolgada:

Hoje é dia de Natal e acabo de chegar de casa de Julie. Enquanto lá estava, sentado no sofá entre as duas raparigas, dei-me conta de como tenho sido tolo e idiota nesta vida, que é a única que tenho. Espero que tenha paciência enquanto desabafo consigo, porque preciso desesperadamente de confessar os meus pecados a alguém e sei que, se estivesse sentado num pequeno cubículo a falar com um clérigo escondido, não o faria bem. Você encaixa na definição de um homem religioso que presta a devida consideração ao demoníaco e ao irracional na humanidade, pelo que julgo que a minha confissão lhe parecerá interessante.

Imagine, se conseguir, um adulto que guarda no coração um ressentimento terrível pelo outro, pelo próximo, que é culpado de nada mais do que de incorporar uma consciência superior daquilo que significa ser um homem. Quando recordo todos os pensamentos negros e corrosivos que dirigi àqueles que não ousei olhar de frente, é quase insuportável. Muito do meu desdém ativo pelo homem “comum”, que, julgava eu, era culpado do pecado da inconsciência, baseava-se, apercebo-me agora, apenas em inveja e rancor. Eu detestava, absolutamente abominava qualquer pessoa que se tivesse debatido com o seu medo de deixar os confins maternos de uma mentalidade infantil

e vencido a batalha, apenas porque eu não o fizera. Eu equiparava independência e sucesso a egotismo e egoísmo, e a minha esperança mais profunda, a minha maior ambição, era testemunhar e participar na destruição de tudo o que gente bem-sucedida e independente conseguira para si mesma. Eu considerava isto um dever. De facto, havia definitivamente um elemento de fanatismo na minha ânsia por purgar o mundo daquilo que eu via como egoísmo.

Imagine-se o que teria acontecido se eu me encontrasse numa posição em que pudesse concretizar estes belos sentimentos! A memória leva-me a temer que, a qualquer momento, a terra se abra e me engula, pois, se houvesse justiça, seria isso que aconteceria. Eu, que não tinha a mínima capacidade de juízo moral, andava por aí a julgar qualquer um que se atrevesse a cruzar-se no meu caminho. Espanto-me que ainda tenha sequer um amigo neste mundo. Mas é claro que eu antes tinha amigos. Qualquer um com autodesprezo suficiente para poder perdoar o meu.

É uma sorte para a humanidade que haja poucos salvadores do meu calibre. Sabia que eu costumava identificar-me com Cristo? Considerava-me inteira e imaculadamente isento de agressão e de qualquer outra forma de sentimento antissocial. Então e o ódio que acabo de confessar?, poderá perguntar. Isso não contava. Esses sentimentos baseavam-se em sólido sentido comum, percebe? Afinal, há filhos da puta no mundo e uma pessoa tem de estar preparado para eles. (Cheira-me a ozono? Dizem que se tem uma sensação de formigueiro imediatamente antes do relâmpago.)

É uma expressão muito adequada, filho da puta. Há uma passagem em *Aion – Estudo Sobre o Simbolismo do Si-Mesmo*, de Carl Jung, que diz: “Frequentemente, surge a seu lado uma mãe que não demonstra qualquer preocupação com o facto de que o seu pequeno filho se vá tornar um homem, mas que, com um esforço incansável e autoimolador, negligencia tudo o que pudesse impedi-lo de crescer e casar. Eis a conspiração secreta entre mãe e filho, e como cada um deles ajuda o outro a trair a

vida.» Esta observação seria útil para mim como pretexto, sendo uma descrição perfeitamente exata da minha situação, não fosse o facto de, praticamente todos os dias, eu me confrontar com um pedaço residual de mal em mim mesmo. Por exemplo, quando me deparo com uma situação frustrante, não me pergunto o que vou fazer acerca disso. Pergunto-me quem será responsável por isso – e estou sempre disposto a concluir que, se a outra pessoa agisse corretamente, o problema não existiria. O que é que isso tem de maldoso, pergunta? Obviamente, se estou determinado a ignorar o meu próprio papel na incapacidade de resolver as minhas próprias frustrações, se estou determinado a encontrar um bode expiatório para os meus problemas, então pouco longe estou da mentalidade responsável pela solução final de Hitler, ou pela Inquisição Espanhola, ou pela purga cultural de Lenine.

O que me disse quando me queixei das falhas do capitalismo, acerca de tantas pessoas se aproveitarem do sistema capitalista? Algo como “o facto de as pessoas continuarem a consolidar a sua posição financeira *ad nauseum* é outro problema, mas não é motivo para concluir que haja algo virtuoso em tentar sequer consolidar a própria posição, para começar.” No entanto, é muito mais fácil coroar a cobardia e a preguiça próprias com o encómio da virtude. Bastaria perguntar aos capatazes de Lenine, que avançavam pelo campo roubando qualquer agricultor que tivesse conquistado algum sucesso, que se autointitulavam amigos do povo e se davam palmadinhas nas costas pela sua correção moral! Pergunto-me se terei mudado a ponto de não me juntar a eles, se fosse posto à prova. A ideia de que a moralidade provém de uma falta de interesses pessoais encontra-se profundamente enraizada na minha mente. “As pessoas boas são aquelas que não querem nada para si mesmas” é o que eu penso. Mas nunca me pergunto por que razão tal pessoa faria o mínimo esforço para se disciplinar, ou se daria ao trabalho de não pensar nos seus motivos, por não ver valor no que quer que fosse.

No seu ensaio “Relações Entre o Ego e o Inconsciente”, Jung diz que, num estado inconsciente, o indivíduo vive dividido pelo

conflito dos opostos, e que alcançar consciência envolve resolver esse conflito a um nível mais elevado. (Compreendo que este estado particular de inconsciência adulta é diferente da inconsciência infantil, na qual não há um conflito a longo prazo.) Ainda na semana passada, dei por mim de novo nesse impasse. Estava sentado e a pensar no rumo que a minha vida devia tomar e, em cada cenário imaginado de uma atividade compensadora ou significativa, deparava-me com um contraponto que provinha de algures da minha cabeça, a mostrar-me de que forma um ou outro aspeto do meu cenário estava errado porque resultaria neste ou naquele problema, chegando ao ponto em que se tornava inaceitável considerar fosse que carreira fosse, porque bastava estar vivo para contribuir para a destruição do planeta. E, por mais que quisesse refutar este eco de errado a todo o certo que imaginava como uma quimera irracional, o facto era que, conforme dizia a mim mesmo, diariamente vemos nos jornais como as atividades da humanidade, que são também as atividades dos homens e mulheres individuais, causam danos incalculáveis.

Claro que é por ser influenciado por si que, ultimamente, não fico atolado nesse pântano em particular durante muito tempo. Se o nosso industrialismo causa problemas, respondo agora a mim mesmo, então devo esperar que haja gente a trabalhar para resolver esses problemas, ou talvez devesse eu próprio tentar fazer algo a esse respeito, mas ficar parado e ocioso não resolve nada. É claro que o que é mais desalentador, e também mais lamentoso, de se ficar atolado nesse pântano é que a mente racional quer ter a certeza absoluta do resultado bem-sucedido do seu plano de vida e, obviamente, há outra parte da mente que sabe que tal certeza é impossível, pelo que resta enfrentar a necessidade de aceitar, por simples fé, que as coisas melhorarão, com alguma sorte e perseverança. E, sendo um belo rato moderno com uma mente racional iluminada, a fé e outras tretas religiosas do género de nada me servem. A fé é obviamente irracional, e eu não permitirei que a irracionalidade influencie o meu comportamento.

Até agora, a minha solução para este problema era deixar que o acaso tomasse as minhas decisões profissionais por mim, permitindo que os meus próprios interesses influenciassem o mínimo possível as minhas decisões; e depois convencia-me de que, de alguma forma, evitara qualquer responsabilidade pessoal pelo estado do mundo moderno, porque na verdade não era realmente responsável pelo estado da minha vida, e que escapara à possibilidade de que os meus planos não funcionassem, porque não tinha planos. Era desta base sólida como um rochedo que eu olhava para o mundo e via à minha volta pessoas suficientemente estúpidas para juntarem os seus próprios seres à equação.

Depositar este tipo de fé em si mesmo, acreditar que existe dentro de nós uma força motivacional, chamemos-lhe um interesse, que reagirá à vida e guiará uma pessoa pela incerteza e a adversidade é uma atitude irracional ímpar, e é com esta abordagem irracional à vida que o conflito dos opostos se resolve, parece-me. Porém, o problema que se põe agora é o seguinte: para ter fé na nossa própria natureza irracional, é preciso ter provas de que os interesses e as paixões pessoais são capazes de nos sustentar nas incertezas e adversidades da vida que a mente antevê com tanta clareza, e a única forma de obter essas provas é arriscando-nos e ver o resultado. Só uma pessoa muito excecional conseguirá empreender tal façanha por si mesma. A maioria de nós precisa de orientação e apoio de outros, de crentes, por assim dizer. Estranho, não, que termos religiosos se tornem úteis para esta discussão?

Enquanto escrevia o último parágrafo, lembrei-me de súbito da sua ideia de que o diabo, tal como é representado no *Paraíso Perdido* de Milton, é uma metáfora para o intelecto racional, colocado na posição de maior autoridade psíquica. “Melhor mandar no inferno do que servir no céu.” O Inferno, então, é uma condição em que a mente racional, com a sua consciência aguda dos muitos perigos da vida, influencia o indivíduo e impede-o efetivamente de se empenhar na vida, o que resulta no estado moralmente degenerado de fraqueza que descrevi nas primeiras

páginas desta carta. E o céu, presumo, seria uma condição em que a mente racional se submete à fé em... Deus. Mas o que é Deus?

Há um capítulo no manuscrito do seu livro, intitulado “A Divindade do Interesse”. As suas ideias começam agora a fazer sentido para mim – pelo menos, julgo que sim. Fé em Deus significa fé naquilo que ateia o nosso interesse e que nos afasta da esfera parental para o mundo. Negar esses interesses é negar Deus, cair do céu e aterrar de chofre no inferno, onde as nossas paixões ardem eternamente em frustração. O que é que Deus disse quando expulsou Adão do Éden? Algo acerca de trabalhar no pó até ao fim dos dias, com o espectro da morte sempre à espreita no futuro. Não há dúvida de que me identifico com isso. Uma das impressões mais vívidas que tenho de recordar todos esses anos que passei a mudar de um emprego para o seguinte é a da inutilidade da minha vida então, e da noção fortíssima de que o fim se aproximava. Mas quando faço algo que tem sentido para mim, algo que me interessa, como agora, a morte parece estar muito longe e o trabalho parece bastante agradável, até alegre.⁴⁸⁶

Esta “teoria da génese da psicopatologia” – esta teoria de uma relação *direta* obtida entre escolha pessoal e fascista ou personalidade decadente e movimento social – encontra o seu eco exato na filosofia taoista, e pode ser melhor compreendida através da aplicação dessa perspetiva. O taoista tradicional acredita que a experiência humana profana consiste em partes diferenciadas de um pano de fundo essencialmente impossível de categorizar – o Tao, que também pode ser interpretado como “sentido” ou “a via”⁴⁸⁷. O Tao manifesta-se como o fluxo eterno de ser. As “categorias naturais” de Yin e Yang, representadas na **Figura 59: Os Elementos Constituintes da Existência, De Novo**, constituem as “divisões” mais fundamentais do Tao, os elementos básicos maternos e patriarcais constituintes da experiência. Grande parte da filosofia chinesa (cosmologia, medicina, teoria política, pensamento religioso) encontra-se predicada na ideia de que a patologia é causada por um excesso relativo de uma ou outra “substância” primordial. O objetivo do sábio chinês – médico, líder espiritual ou administrador social – é estabelecer ou

restabelecer a harmonia entre os princípios fundamentais “femininos” e “masculinos”, e diagnosticar e curar a ação errada ou as inações irresponsáveis que levaram à discordância original. A representação esquemática de Yin e Yang, representada na *Figura 59*, utiliza a imagem de um círculo para representar a totalidade; as cornucópias que constituem esse círculo são opostas, mas equilibradas. A imagem torna-se mais sofisticada pela presença do círculo branco na cornucópia preta e vice-versa. Demasiado caos origina desejo por ordem. Yin pode assim servir como mãe de Yang. De igual forma, demasiada ordem origina o desejo por novidade, como antídoto contra a previsibilidade estupidificante. Neste sentido, Yang serve como pai de Yin.

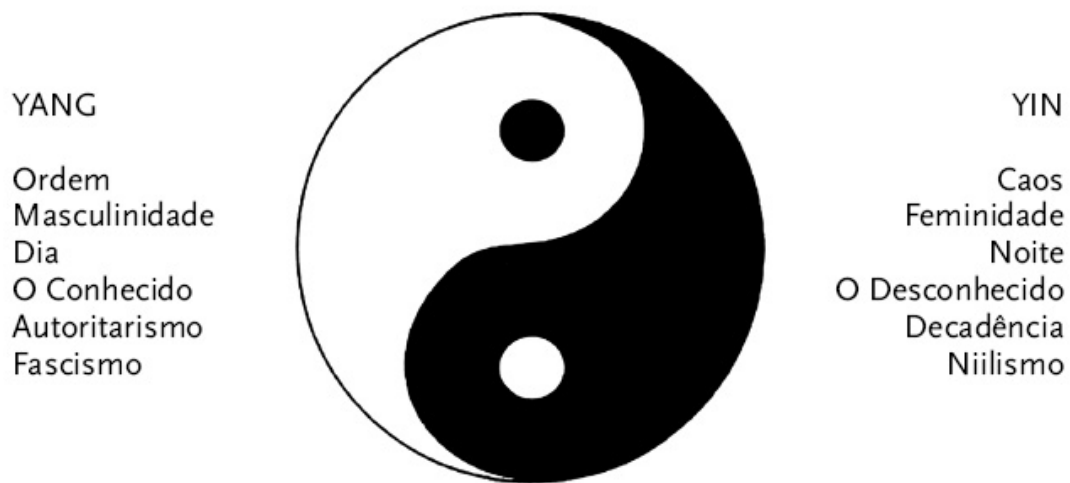


FIGURA 59: Os Elementos Constituintes da Existência, De Novo

O fascista, que não enfrenta a realidade e a necessidade do desconhecido, oculta o seu rosto vulnerável num “excesso de ordem patológico”. O decadente, que se recusa a ver que a existência não é possível sem ordem, oculta a sua imaturidade, de si mesmo e dos outros, num “excesso patológico de caos”. O fascista está disposto a sacrificar liberdade dolorosa em troca de ordem, e a fingir que a sua miséria por redimir é insignificante, para não ter de fazer algo por si mesmo. O decadente acredita que a liberdade pode ser alcançada sem disciplina e responsabilidade, porque ignora a natureza terrível do “terreno indiferenciado da realidade” e não está disposto a suportar o fardo da ordem. Quando começar a sofrer, como certamente começará, não permitirá que a realidade do seu sofrimento lhe prove que *algumas coisas*

são reais, porque a aceitação dessa prova o obrigaria a *acreditar e agir* (lançá-lo-ia também para a percepção dolorosa da estupidez contraproducente e supérflua da sua posição anterior).

O modo fascista de adaptação é, acima de tudo, um método para o controlo direto do desconhecido e do imprevisível. Os seres humanos modernos, como os antigos, identificam implicitamente o forasteiro com o dragão do caos. O forasteiro age de forma imprevisível e pensa coisas imprevisíveis – coisas que poderiam ter um efeito drástico e perturbador, se lhes fosse permitida expressão total. Desempenha esta função garantindo que cada membro do grupo age, imagina e pensa precisamente como todos os outros membros (por regra, precisamente como o líder – uma paródia sombria do herói). Assim, em tempos de maior incerteza, períodos de desemprego mais elevado ou de estrutura política instável, o apelo por um retorno ao “passado glorioso” surge sempre. O fascista, dominado pelo seu medo, acredita que o mundo deveria ser apenas ordem, porque a desordem é demasiado assustadora para ser considerada. Isto torna o cosmos que ele cria – quando lhe é dada a oportunidade para tal – um local de esterilidade interminável e de organização mecânica. Esta conformidade aumentada permite pelo menos o alívio e a restrição temporários da ansiedade, mas danifica a capacidade do grupo (do grupo dele, quer dizer) de responder com flexibilidade à mudança inevitável. É como se, para usar uma metáfora biológica, o fascista se esforçasse por eliminar toda a diversidade genética da sua “espécie”. Não haver diversidade significa não haver variação na resposta a novos desafios; significa uma solução (provavelmente a errada) a cada problema. A supressão do desvio, do desconhecido, garante assim meramente a sua emergência irrepressível sob forma negativa, nalgum ponto indeterminado do futuro (já que os problemas ignorados não desaparecem, antes pioram, seguindo o seu próprio e peculiar caminho evolutivo). A ordem que o fascista impõe, por conseguinte, contém em si mesma as sementes da sua própria destruição.

O fascista tende a ser cruel, além de rígido, e a pôr em prática a sua crueldade mesmo à custa da sua própria estabilidade. A perseguição nazi dos judeus, por exemplo, continuou a um ritmo mais acelerado (e com procedimentos cada vez mais brutais) enquanto se tornava cada vez mais evidentemente um fardo para o esforço de guerra. O ódio nazi tornara-se

então uma força tão potente, à medida que o Terceiro Reich se desenvolvia, que superou o patriotismo nazi, motivado por um terror mortal do desconhecido. Sob o patriotismo professado e o amor cobarde à ordem do fascista jaz um fenómeno ainda mais profundo: ódio pelas condições trágicas da existência, e pela vida vulnerável que torna evidentes essas condições.

Dizem, com efeito, nos seus falsos raciocínios: “Breve e triste é a nossa vida, não há remédio algum quando chega a morte. E também não se conhece ninguém que tenha regressado do mundo dos mortos.

Foi por acaso que viemos à existência e, depois, será como se não tivéssemos existido!

A respiração das nossas narinas é apenas fumo, e o pensamento, uma centelha do bater do coração!

Quando ela se apaga, o nosso corpo voltará ao pó, e o nosso espírito se dissolverá como o ar subtil. Com o tempo, o nosso nome cairá no esquecimento, e ninguém se lembrará das nossas obras. A nossa vida é como uma nuvem que passa sem deixar rasto, há de dissipar-se como bruma, ferida pelos raios de sol e abatida pelo seu calor.

O tempo da nossa vida é como sombra que passa, e o nosso fim não se pode adiar, pois a vida está selada e ninguém pode voltar atrás.

Vinde, pois! Gozemos dos bens presentes, tiremos prazer das criaturas com o ardor da nossa juventude!

Inebriemo-nos do melhor vinho e de perfumes, e não deixemos passar as primeiras flores da primavera! Coroemo-nos de botões de rosas, antes que murchem!

Nenhum de nós falte às nossas orgias; deixemos em toda a parte sinais da nossa alegria, pois esta é a nossa parte e a nossa herança.

Oprimamos o justo na sua pobreza, não poupemos a viúva nem respeitemos os cabelos brancos do ancião! Seja a nossa força a norma da justiça porque o que é fraco para nada serve.” (Sabedoria 2:1–11)

A crueldade fascista é motivada pelas consequências afetivas de ordem patologicamente aumentada. Quando a “água da vida” seca, nada sobra da existência além das suas inevitáveis dores e frustrações, exacerbadas por terrível tédio. Para mais, a anomalia acumula-se inevitavelmente, à medida que a ordem é imposta de uma maneira cada vez mais rigorosa. Isto soma uma maior apreensão do caos à dor, à frustração e à estupidação. Os indivíduos “submetidos” a um excesso de tais emoções “têm todos os motivos” para serem vingativos, agressivos e cruéis; colocaram-se num estado em que a emergência de tal motivação é certa.

O desconhecido surge apenas onde há erro. O fascista diz “sei tudo o que há a saber”. Não pode, por conseguinte, errar. Porém, o erro é a mãe de todas as coisas. A incapacidade de admitir imperfeição, portanto, significa retração de qualquer situação informativa. Isto significa a morte de adaptação continuada – e reemergência futura certa do desconhecido, sob uma forma negativa. Quando não mudamos perante transformação lenta e constante, as discrepâncias e erros por resolver amontoam-se e acumulam-se. Quanto mais teimosos (leia-se: arrogantes) formos, mais prolongado o período de tempo em que este acréscimo ocorre. Mais cedo ou mais tarde, ficamos rodeados por tanto desconhecido que já não podemos evitá-lo. Nessa altura, o dragão do submundo emerge e engole-nos por completo. Então passamos a viver dentro do monstro, na escuridão, na noite, no reino dos mortos. O ódio surge facilmente, em tal ambiente.

O decadente diz: “*saber* não existe” – e nunca tenta concretizar o que quer que seja. À semelhança da sua contraparte autoritária, torna-se “imune ao erro”, já que os enganos se cometem sempre em relação a algum fim valorizado, fixo e desejado.

O decadente diz: “Olha, aqui está uma coisa nova, uma coisa inexplicável; isto é prova, não é, de que tudo o que me disseram está errado. A história é pouco fiável; as regras são arbitrárias; a realização é ilusória. Porque hei de fazer o que quer que seja, em tais circunstâncias?” Mas o seu tempo está contado – ele alimenta-se, como um parasita, do corpo incompreendido do passado. Se se esforçar o suficiente, e serrar o ramo em que se encontra sentado, também cairá nas mandíbulas da coisa que ignorou.

O ato habitual de evitação – ou rejeição – enfraquece a personalidade, de uma forma causal direta. A força de uma personalidade pode ser definida, em parte, como a sua extensão de território explorado, a sua capacidade de agir adequadamente no maior número de circunstâncias. Tal força depende evidentemente de conhecimento prévio, pelo menos, para aprender a agir, e o conhecimento acerca de como agir é gerado e renovado como consequência de comportamento explorador constante e voluntário. Se tudo o que é novo e diferente for liminarmente rejeitado, a personalidade não consegue ajustar-se a circunstâncias mutáveis. No entanto, as circunstâncias mudam, inevitavelmente, como consequência de simples maturação; como consequência da própria entropia. De pouco serve estarmos totalmente preparados para o passado; para mais, só é possível permanecer preparado para o futuro enfrentando o presente. A anomalia é, por conseguinte, “alimento” espiritual, no sentido mais literal: o desconhecido é a matéria-prima a partir da qual se fabrica a personalidade, no decurso da atividade de exploração. O ato de rejeitar a anomalia transforma a personalidade em algo faminto, senil e cada vez mais aterrado perante a mudança, já que cada vez que não se consegue enfrentar a verdade corrói a capacidade de a enfrentar no futuro. O homem que passa a adotar uma atitude inapropriada em relação ao desconhecido corta a sua ligação com a fonte de todo o conhecimento, minando a sua própria personalidade, talvez de modo irreparável. Esta dissolução de força perpetua-se a si mesma: cada fraqueza aumenta a probabilidade de mais fraqueza:

Pois àquele que tem, será dado; e ao que não tem, mesmo aquilo que tem lhe será tirado. (Marcos 4:25)

O indivíduo que vira costas a indicações da sua própria insuficiência aumenta a probabilidade de ir tentar reprimir e destruir toda a informação que indique ameaça a crença atual. Elementos de personalidade evitados, suprimidos ou de alguma outra forma por desenvolver não são acessíveis para uso em adaptação consciente – na verdade, oferecerão resistência a tal adaptação, como consequência do seu “ressentimento” por serem retorcidos e ignorados. A incapacidade de utilizar o pleno potencial humano prejudica gravemente a força do caráter individual. A dissociação de ação, imaginação e ideação enfraquece a personalidade. A fraqueza de personalidade significa incapacidade de suportar o peso do mundo

consciente. O resultado da supressão hipócrita de diferenças individuais, ao serviço da unidade social e do seu representante intrapsíquico, é fragilidade perante o desconhecido:

E se uma família se dividir contra si mesma, essa família não pode subsistir. (Marcos 3:25)

O Adversário em Ação: Uma Alegoria do Século XX

Certa vez, Jung disse que “qualquer estado interno de contradição, por reconhecer, apresentar-se-á no mundo como destino”. Esta declaração comporta o cunho aparente do misticismo. Como poderia o mundo representar um problema psicológico (ou a recusa de reconhecer um problema psicológico)? Bem, o propósito da abstração é representar experiência e manipular as representações para ampliar a adaptação bem-sucedida. Se ambos queremos o mesmo brinquedo, podemos argumentar acerca dos nossos respetivos direitos a ele; se o argumento falhar, ou se nos recusarmos a argumentar, podemos lutar. Se padecemos de incerteza moral, ao nível filosófico, e não conseguimos pôr fim à guerra interna, o nosso comportamento reflete a nossa inquietação interior e expomos as nossas contradições em comportamento, para nosso descrédito geral. Assim, os meios de resolver uma disputa descem, a cada fracasso, pela cadeia de abstração: da palavra à imagem, até ao ato – e aqueles que não permitem que as suas identidades e crenças obsoletas morram, quando têm de o fazer, matam-se a si mesmos. Aleksandr Soljenítsin descreve como a “ordem e a previsibilidade” foram assim estabelecidas na União Soviética, durante o extenso reino de terror de Estaline:

Foi contado a A. B—v como eram realizadas as execuções em Adak – um campo junto ao rio Pechora. Durante a noite, tiravam os membros da oposição “com as suas coisas” do complexo do campo através de um transporte de prisioneiros. E, fora do complexo, encontrava-se a pequena casa da Terceira Secção. Os condenados eram levados para uma sala, um de cada vez, onde os guardas do campo os atacavam. Enchiam-lhes a boca com qualquer coisa mole e amarravam-lhes os braços atrás das costas com cordas. Depois faziam-nos sair para o pátio, onde carros de mão aparelhados os esperavam. Os prisioneiros amarrados eram amontoados nos carros, de cinco a sete de cada vez, e levados para o “Gorka” – o cemitério do campo. Ao

chegarem, eram lançados para grandes covas já preparadas e *enterrados vivos*. Não por brutalidade, não.

Tinha sido constatado que era muito mais fácil arrastar e levantar pessoas vivas, em vez de cadáveres.

O trabalho prosseguiu durante muitas noites em Adak.

E foi assim que se conseguiu a unidade político-moral do nosso Partido. [488](#)

A invenção, o estabelecimento e o aperfeiçoamento do campo de concentração, essa máquina eficiente do genocídio, podem ser vistos como o feito máximo do esforço humano tecnológico e cultural motivado por ressentimento e ódio à vida. Inventado pelos ingleses, tornado eficiente pelos alemães, aplicado a uma escala massiva pelos soviéticos e pelos chineses, revivificado pelo conflito dos Balcãs – a perfeição da fábrica cujo único produto é a morte requereu um empreendimento verdadeiramente multinacional. Tal empreendimento constitui, talvez, o maior feito da burocratização cooperativa do ódio, da cobardia e do engano. Dezenas de milhões de inocentes foram desumanizadas, escravizadas e sacrificadas nestas eficientes linhas de desmontagem, no decurso do último século, para que os seus opressores mantivessem uma estabilidade patológica e a consistência de um pressuposto moral, aplicado através do terror, motivado pela adesão a uma mentira.

O próprio nome tem um aspeto sinistro: horrendo, irónico, alegórico. *Campo* – o sol de verão e as férias, comédia satírica e mascarada, jugo militar, obediência e eficiência; campo de *morte* – uma piada diabólica; humor negro e paraíso de férias; o Estado distópico induzido na realidade pelo seguimento diligente de um ideal fantástico, de pureza ideológica, o céu estatal na terra. Campo de *concentração* – a concentração de gente por associação arbitrária, restrição de movimento e pensamento numa área particular; concentração do processo da vida humana, destilação, redução à essência, obrigar a atenção, a concentração nos valores centrais subjacentes ao esforço humano.

O campo de concentração deu azo à sua própria literatura, recordação de sobrevivência nas condições mais duras que a imaginação consegue conceber – a imaginação humana, capaz de idear a existência e de descrever a natureza de um inferno eternamente tortuoso, com muros de onze quilómetros de espessura, iluminado por um fogo que consome e

renova carne, simultaneamente, para que esta possa arder de novo⁴⁸⁹. A literatura do campo de concentração tem uma estranha consistência afetiva e descritiva – uma consequência da constante reemergência de modos padronizados e inatos de ação e pensamento adaptativos, que emergem naturalmente em resposta à experiência de anomalia avassaladora e de ameaça extrema.

A vida no campo de concentração continua a ser existência humana, análoga à vida normal em todas as suas facetas, mas mais rigorosa, menos ambígua, clarificada, despojada:

Perdão, amam a vida? Vocês, que exclamam e cantam num passo de dança: “Amo a vida, oh!, sim! Como amo a vida!” Amam-na? Pois bem, amem-na! Mas amem também a dos campos! Ela é igualmente a vida!

Se não lutas com o destino,

A tua alma adquirirá um belo impulso.

Que diabo, não compreenderam nada! Neste momento é que tudo se liquefaz!⁴⁹⁰

A natureza extrema das condições do campo de concentração parece meramente aumentar as tendências de comportamento sempre presentes, sob circunstâncias normais; parece meramente exagerar a expressão de possibilidades inaptamente características da alma humana.

A encarceração no campo, no caso típico, começa com a queda, com a detenção: inesperada, injusta, arbitrária, implacável e aterradora. O futuro prisioneiro começa a sua descida involuntária ao submundo com as defesas historicamente determinadas intactas, firmemente integradas no seu contexto cultural, arreigado na sua *persona* – identificado com o seu emprego, o seu estatuto social, a sua visão do presente, as suas esperanças para o futuro. A intrusão inicial do destino nesta segurança autoenganadora ocorre à noite. A detenção tem lugar sem aviso, de madrugada, quando as pessoas se assustam com facilidade, ficam estonteadas e mais dificilmente oferecem resistência, mostrando-se mais dispostas a cooperar, devido ao medo e à esperança ingênua – temem pela segurança da família nervosamente reunida, impotente no lar, à mercê da autoridade estatal, na sua encarnação mais desprezível e repressiva:

E é tudo! Você é um preso!

E *nada* encontra para responder a isso, a não ser um balido do cordeiro:

– E-u??? Porquê???

Eis o que é a detenção: uma chama ofuscante e um golpe, a partir dos quais o presente desliza num segundo para o passado, e o impossível passa a ter os plenos direitos do presente.

E é tudo. Nada mais será capaz de assimilar, nem na primeira hora, nem nos primeiros dias.

Ainda tremula no meio do seu desespero o luar de uma lua de brinquedo, de circo: “É um erro! Tudo será esclarecido!”

O resto, o que agora se formou com base na ideia tradicional e até literária sobre a detenção, acumula-se e estrutura-se já não na sua desconcertada memória, mas na da sua família e dos seus vizinhos.

Isto é o brusco som noturno da campainha ou a brutal pancada na porta. Isto é, a brava investida dos briosos agentes com as botas sujas. Isto é, a assustada testemunha que os segue. [...]

“Não é preciso levar nada. Lá dão de comer. Lá faz calor.» (Mentem sempre e se impõem pressa é para atemorizar.) [...]

E, na verdade, a detenção noturna, do tipo descrito, é a preferida, pois apresenta as maiores vantagens. Todos os habitantes do apartamento ficam encolhidos pelo terror, desde a primeira pancada na porta. O preso é arrancado ao calor da cama, todo ele reduzido à impotência do sono, com a mente confusa. Na detenção noturna, os agentes têm superioridade de forças: vários homens armados contra um que não chegou sequer a abotoar as calças [...].⁴⁹¹

A detenção significa despersonalização instantânea, isolamento da família, dos amigos e da posição social. Esta mudança de contexto induzida à força elimina, por definição, todas as recordações de identidade de grupo, todos os sinais de hierarquia social, destrói todos os ideais prévios, mina toda a atividade orientada para objetivos – expõe a vulnerabilidade humana essencial e submete-a a exploração implacável. O indivíduo detido é brutalmente despojado de todas as recordações da identidade anterior, do seu ambiente previsível, da sua esperança condicional – é privado até das suas roupas e do seu cabelo. É tratado com o maior dos

desprezos e desconsiderações, independentemente do estatuto social que tivesse antes. A destruição completa do contexto social, da identidade social, intensifica a autoconsciência, o despojamento e a vulnerabilidade do indivíduo recém-detido. Isso deixa-o insuportavelmente ansioso, tremendamente incerto, miseravelmente sujeito a um mundo novo e incerto – ou a um submundo:

Esperávamos num barracão que parecia ser a antessala da câmara de desinfecção. Homens das SS apareceram e espalharam cobertores para os quais tínhamos de atirar todos os nossos pertences, todos os nossos relógios e joias. Ainda havia alguns prisioneiros ingênuos entre nós, que perguntaram, para divertimento dos mais experientes que ali estavam como ajudantes, se não poderiam ficar com uma aliança, uma medalha, ou algum amuleto. Ninguém era ainda capaz de compreender o facto de que tudo seria levado.

Tentei confidenciar com um dos prisioneiros mais veteranos. Aproximando-me furtivamente dele, aponte para o rolo de papel no bolso interior do meu casaco e disse-lhe: “Olhe, isto é o manuscrito de um livro científico. Eu sei o que dirá; que deveria ficar satisfeito se sair daqui com vida, que isso deveria ser tudo o que posso esperar do destino. Mas não posso evitá-lo. Tenho de preservar este manuscrito, custe o que custar; contém o trabalho da minha vida. Compreende?”

Sim, ele começava a compreender. Um sorriso abriu-se-lhe lentamente no rosto, primeiro piedoso, depois mais divertido, trocista, insultuoso, até que me bradou uma só palavra em resposta à minha pergunta, uma palavra que estava sempre presente no vocabulário dos reclusos do campo: “Merda!” Nesse momento, vi a verdade simples e fiz aquilo que marcou o ponto culminante da primeira fase da minha reação psicológica: eliminei toda a minha antiga vida.⁴⁹²

O indivíduo detido não tem qualquer estrutura intrapsíquica socio-historicamente determinada específica para se proteger do mundo terrível do encarceramento e da escravidão, não tem qualquer modelo de desejo e expectativa que lhe iniba o terror mortal, que lhe guie a atividade e lhe canalize a esperança. Foi forçosamente arrancado ao paraíso, tornado

intoleravelmente ciente das suas próprias limitações essenciais, da sua própria nudez, foi condenado a trabalho e subjugação intermináveis. Consequentemente, tornou-se vulnerável aos seus piores medos, aos seus estados psicológicos mais caóticos, e às suas depressões mais severas:

Não fui o único a sentir isto, muitos outros o sentiram também. O primeiro céu da nossa prisão era pesado, cheio de grossas nuvens rodopiantes, vomitava colunas de fumo, era o céu de Pompeia, o céu do Juízo Final, pois não era outro que fora preso, mas sim “eu” – o centro do mundo.

Contudo, o último céu da nossa prisão era insondável e alto, insondável e sereno, de um azul esbranquiçado.

No começo, somos todos os mesmos (exceto os de espírito religioso): levávamos as mãos à cabeça para arrancar os cabelos, mas ela estava completamente rapada. Como foi aquilo possível? Não nos havemos apercebido dos nossos denunciadores? Dos nossos inimigos? (Poder odiá-los! Como vingar-nos deles?) Que imprudência! Como estávamos cegos! Quantos erros! Como corrigi-los? Corrigi-los o mais depressa possível! É preciso escrever! É preciso dizer! É preciso transmitir!

Não, não é preciso nada... Nada nos pode salvar. A seu tempo, assinaremos o artigo 206, no momento apropriado o tribunal anunciar-nos-á a sentença ou, na falta de tribunal, a sentença ser-nos-á comunicada de Osso.

Vão começar as transferências sucessivas. Pensando inteiramente no campo que nos espera, sentimos agora prazer em evocar o passado: a nossa bela vida de outrora (mesmo que, na realidade, nada tivesse de maravilhoso). Quantas possibilidades inutilizadas! Quantas flores esmigalhadas! Quando poderei reconquistar o tempo perdido? Se chegar até ao fim da minha pena, viverei diferentemente, com mais inteligência. O dia da futura libertação? Ele lança os seus raios à feição do sol-nascente.

Conclusão: é preciso sobreviver até esse dia! Sobreviver por qualquer preço!

Por qualquer preço: simples frase que se emprega por hábito.

Ora, ali, as palavras assumem todo o seu sentido, para formar um voto terrível: sobreviver *por qualquer preço*.

Quem faz esse voto, quem não pestaneja ante as chamas de sangue que ele desprende, colocou a sua desgraça acima do bem comum, acima do universo inteiro.

É a grande bifurcação da vida, da qual partem duas estradas, uma à direita, outra à esquerda. A primeira eleva-se pouco a pouco, a segunda sobe e desce. À direita, perde-se a vida, à esquerda, a consciência.⁴⁹³

Trabalhar a um ritmo fatal caracteriza a vida no campo de concentração – trabalhar em condições letalmente duras, por mera qualidade estética da miséria; trabalho inane – mera paródia de trabalho produtivo⁴⁹⁴ – acompanhado por privação constante e conscientemente orquestrada:

O momento mais horripilante das vinte e quatro horas da vida no campo era o despertar, quando, ainda a uma hora noturna, três toques estridentes de um apito nos arrancavam sem piedade ao sono exausto e aos desejos dos nossos sonhos. Depois começávamos a luta com os sapatos molhados, nos quais mal conseguíamos enfiar os pés, que estavam doridos e inchados. E depois havia os gemidos e queixumes habituais acerca de problemas de somenos, como apertar os cabos que substituíam os atacadores. Certa manhã, ouvi uma pessoa, que eu sabia ser corajosa e digna, a chorar como uma criança porque finalmente teria de ir para os terrenos de marcha nevados descalço, já que os seus sapatos tinham encolhido demasiado para que pudesse usá-los. Nesses momentos horríveis, eu encontrava algum conforto: um pequeno pedaço de pão que tirava do bolso e mordiscava com absorto deleite.⁴⁹⁵

Havia ainda maneira de mostrar que a norma era exequível: com uma temperatura que baixava a mais de cinquenta graus negativos, os dias eram instrumentados, isto é, escrevia-se que os detidos não haviam ido para o trabalho – mas na verdade iam e o que produziam nesses dias era distribuído pelos outros, aumentando assim a percentagem. (A secção sanitária, complacentemente, registava sob outras rubricas as mortes causadas pelo frio nesses dias. Quanto àqueles que ficavam no

caminho de volta, incapazes de ir mais longe, ou que se arrastavam com um tendão desfeito, a escolta liquidava-os com um tiro de espingarda, para que não fugissem enquanto não vinham buscá-los.)⁴⁹⁶

Ninguém pode mergulhar na descrição dos horrores conscientemente perpetrados do século xx sem reconhecer, em primeiro lugar, que tal mal foi perpetrado, em larga medida, pelos bem-socializados e obedientes. Ninguém pode chegar a tal conclusão – que é também autocompreensão – e deixar de se impressionar com o poder e a profundidade das representações literárias e míticas do poder do mal: essa força viva, essa personalidade eternamente ativa e transcendente, intrapsiquicamente encarnada; esse aspeto permanente do homem – de todos os homens – dedicado apenas e vingativamente à destruição, à dissolução, ao sofrimento e à morte.

Ó Rosa, estás doente!
Um verme pela treva
Voa invisivelmente
O vento que uiva o leva
Ao velado veludo
Do fundo do teu centro:
Seu escuro amor mudo
Te rói desde dentro.⁴⁹⁷

Os massacres do Ruanda, os campos de morte do Camboja, as dezenas de milhões de mortos (segundo a estimativa de Soljenítsin) como consequência da repressão interna na União Soviética, as legiões anónimas chacinadas durante a Revolução Cultural da China [o Grande Salto em Frente (!), mais uma piada negra, acompanhada, na ocasião em particular, pelo devorar da vítima], a humilhação e violação planeada de centenas de muçulmanas na Jugoslávia, o holocausto dos nazis, a carnificina perpetrada pelos japoneses em território chinês – tais acontecimentos não são atribuíveis à ligação humana com o animal, com o animal inocente, nem sequer ao desejo de proteger território, interpessoal e intrapsíquico, mas a uma doença espiritual de raízes profundas, endémica à humanidade, a consequência de uma autoconsciência insuportável, de apreensão de um destino de sofrimento e limitação e de uma recusa patológica quanto a enfrentar as consequências.

O homem não é apenas naturalmente agressivo, um predador pouco socializado e, por conseguinte, incontrolado; quando muito, tal teoria pode justificar a sua agressão criminosa; de facto, é a adesão servil às forças da socialização – ao próprio princípio da domesticação – que lhe permite participar na produção dos males humanos mais verdadeiramente eficientes e organizados. Foi a disciplina dos alemães, não a sua criminalidade, que tornou os nazis temíveis. Foi a lealdade, o patriotismo e o empenho dos comunistas soviéticos e chineses que permitiu a perseguição em massa e a eliminação dos seus compatriotas em campos de trabalho destrutivos. Tampouco é o homem uma vítima da sociedade, cordeiro inocente corrompido por forças sociais aquém do controlo humano. O homem criou a sociedade à sua imagem; esta tanto o ampara como o corrompe. O homem escolhe o mal, pelo mal. O homem exulta com a agonia, delicia-se com a dor, venera a destruição e a patologia. O homem é capaz de torturar o irmão e de dançar na sua campa. O homem despreza a vida, a sua própria vida fraca, e a vulnerabilidade dos outros, e trabalha constantemente para desperdiçar, para minar, para destruir, para atormentar, para abusar e devorar:

Alguém de fora juraria que éramos duas grandes pedras avermelhadas no campo.

Algures, encontram-se jovens da nossa idade estudando não sei em quais universidades, na Sorbonne ou em Oxford, jogando ténis nas suas longas horas de lazer, discutindo problemas do mundo nalgum café de estudantes. Eles editam as suas publicações e expõem os seus trabalhos. Encontram meios de desfigurar, à sua maneira, o mundo insuficientemente original que os cerca. Protestam contra os clássicos que esgotavam temas e assuntos. Protestam contra os seus governantes e contra os reaccionários que se recusam a compreender e a imitar a experiência da vanguarda soviética. Dão muitas entrevistas pelos microfones dos radiorepórteres, atentos ao som da própria voz, explicam com maneirismos o que queriam dizer no seu último ou no seu primeiro livro. Julgam com firmeza tudo o que se passa nesta terra, e elogiam sobretudo a prosperidade e a justiça superior do nosso país. Mas somente um dia, chegada a velhice, no momento de elaborarem enciclopédias, é que se

admirarão de não conseguirem encontrar nomes russos de valor para ilustrar as nossas letras, todas as letras do nosso alfabeto.

A chuva tamborila nas nossas nuças, um arrepio atravessa-nos a espinha húmida.

Olhamos em redor. Vagonetas meio carregadas e tombadas. Toda a gente se foi embora. Não se vê viva alma em toda a argileira, nem no campo que se estende atrás da zona. Através de uma cortina cinzenta, ao longe, na nossa tão preciosa aldeia, até os galos foram abrigar-se no seco.

Nós também pegamos nas nossas pás, para que não se percam; estão registadas em nosso nome, e, arrastando-as como pesados carrinhos, contornamos a olaria de Matronina para irmos até ao telheiro, onde, em torno dos fornos Hoffman que cozem o tijolo, serpenteiam galerias desertas. Há vento por todos os lados, faz frio, mas está seco. Afundamo-nos no pó ao lado dos tijolos e ficamos lá sentados.

Não longe de nós foram despejando montes de carvão. Dois detidos⁴⁹⁸ remexem neles, procurando com animação alguma coisa. Quando encontram o que procuram, experimentam-no nos dentes e guardam numa sacola. Em seguida, sentam-se e comem, cada um deles, um dos pedaços cinza-escuro.

– Que estão aí a comer, rapazes?

– Argila marinha. Não é proibida pelo médico. Nem útil nem nociva. Mas se a gente mastiga um quilo por dia, além da ração de pão, tem-se a impressão de estar empanturrado. Procurem, há muita no meio do carvão!

Assim, e até ao fim da tarde, a argileira não cumpriu a tarefa. Matronina ordena-nos que fiquemos ali durante a noite. Mas a luz extingue-se por toda a parte, a zona fica no escuro e somos todos chamados ao posto da guarda. Ordenam-nos que seguremos a mão uns dos outros, e, sob escolta reforçada, entre gritos e insultos, conduzem-nos até aos barracões. Reina total escuridão. Avançamos sem ver onde é líquido, onde é sólido, patinhando em tudo o que se apresenta, dando passos em falso e arrastando-nos, aos tropeções.

Na zona dos barracões também está escuro, somente um fogo vermelho, infernal, arde no fogão da “cozinha individual”; no refeitório, há somente dois lampiões de querosene junto ao guichê de distribuição: impossível reler o *slogan*, tão-pouco ver na tigela a dupla porção de sopa de urtiga, a qual é tomada às cegas.

Amanhã será a mesma coisa e assim todos os dias: seis vagonetas de argila vermelha – três conchas de sopa preta. Tínhamos a impressão de que na prisão estávamos a enfraquecer, mas aqui a coisa é mais rápida. Dir-se-ia que a cabeça estava zonza. Era o começo desse estado de agradável fraqueza em que é mais fácil ceder do que lutar.

Quanto aos barracões, encontravam-se completamente no escuro. Deitámo-nos com a roupa húmida sobre a madeira nua, pois parecia-nos que sentiríamos mais calor se não tirássemos nada do que tínhamos sobre nós, como se fosse uma compressa.

Com os olhos bem abertos, contemplávamos o teto negro e o céu negro.

Senhor! Senhor! Sob os obuses e sob as bombas, eu pedia-Vos que me conservásseis a vida. E, agora, peço-Vos que me envieis a morte.⁴⁹⁹

É tranquilizador presumir que os indivíduos que construíram, organizaram e geriram os campos de concentração da Alemanha e da União Soviética eram, de alguma forma profunda, diferentes das pessoas que conhecemos, que amamos e que somos. Mas não há motivo algum para partir desse princípio, exceto a conveniência e a paz mental ingénuas⁵⁰⁰. A imagem do guarda do campo de concentração, tal como a do prisioneiro, define o indivíduo moderno. O inferno é um poço sem fundo, e porquê? Porque nada é tão mau que não possamos piorá-lo:

Fogo! Fogo! Os ramos crepitavam e o vento noturno do outono tardio enrola as chamas do braseiro. A zona está mergulhada na escuridão. Há somente uma pessoa junto ao fogo, e essa pessoa sou eu. Tenho ainda de trazer para ali as sobras da carpintaria. Esta zona é privilegiada, é uma ilha do Paraíso, a *charachka* de Marfino na sua época mais liberal. Ninguém me vigia, nem me

convida a voltar para a minha cela, nem me expulsa para longe do fogo. Estou bem agasalhado na minha roupa; ainda assim, sinto frio com aquele vento cortante.

E havia *ela*: de pé, em pleno vento, já há uma hora, em posição de sentido, a cabeça baixa, ora prorrompendo em pranto, ora gelada, sem se mover. Às vezes repete em voz lamentosa: “Cidadão-chefe!... Perdão!... Perdão, não o farei mais...”

O vento traz-me os seus soluços, parecendo que ela chora justamente ao pé do meu ouvido. O cidadão-chefe alimenta o seu fogareiro no posto de guarda e não reage.

É o posto da guarda do campo próximo ao nosso; ele envia operários à nossa zona a fim de colocar os encanamentos de água, e também para reparar o nosso vetusto edifício de seminário. Separada de mim por um subtil emaranhado de arame farpado, a dois passos do posto, sob a luz crua de um lampião, a mulher punida está lá de pé; o vento fustiga-lhe a saia cinzenta de trabalho, gela-lhe as pernas. Um lenço leve cobre-lhe a cabeça. Durante o dia, eles preparavam-se para cavar uma trincheira na nossa zona. Fazia calor. E outra mulher jovem, que descera uma ravina, afastou-se sorrateiramente em direção ao aterro de Vladykino e fugiu. A guarda era composta de pessoas sem energia. Ora, naquele aterro passa uma linha de autocarros urbanos para Moscovo; ao refazerem-se da surpresa, já se torna impossível aos guardas apanhá-la. Deu-se o alarme. Chegou um major trigueiro. Furibundo, gritou que, se não se encontrasse a fugitiva, todo o campo ficaria privado de visitas e de encomendas durante um mês. E as chefes de brigada desencadeavam a sua fúria, cada uma gritando mais que a outra, uma em especial, que esbugalhava ferozmente os olhos: “Agarrem essa maldita! Tosquiem-na com grandes tesouradas, diante dos detidos reunidos!” (Não era invenção sua, é assim que se punem as mulheres do Gulag.) E foi então que aquela jovem disse num suspiro: “É pelo menos uma que vai passear um pouco em liberdade!” Um guarda ouviu-a e *ei-la* agora punida: as outras foram levadas de volta para o seu campo, ao passo que ela foi

colocada em posição de sentido defronte do posto da guarda. Eram seis horas da tarde. Agora é noite, já passa das onze. A jovem tentara firmar-se só numa perna para descansar a outra, mas o guarda reparara no gesto e gritara: “Posição de sentido, sua puta, é assim que tem de ser!” Ela não se mexe e contenta-se em chorar. E implora: “Perdoe-me, cidadão-chefe!... Deixe-me voltar para o campo. Eu não o farei mais!”

Mas, mesmo ao entrar no campo, ninguém lhe dirá: *És uma santa! Entra!*

Se a deixam ficar tanto tempo ali, é porque no dia seguinte é domingo, e não se terá necessidade dela para o trabalho.

Uma pobre jovem assim, de cabelos louros, simples, inculta, por certo presa por qualquer coisa sem importância. Que pensamento perigoso foi expressar, irmãzinha! Querem que isso lhe sirva de lição para toda a vida.

O fogo, o fogo! Quando estávamos na guerra, contemplávamos as chamas das fogueiras do campo para tentar adivinhar a que se assemelhava a vitória... O vento leva da lenha amontoada para a fogueira escamas abrasadas.

A esse fogo, como a ti, jovem, eu prometo: o mundo inteiro ouvirá falar de tudo isto.^{[501](#)}

Quem admitiria, sequer perante si mesmo: “se me dessem a escolher, seria o chefe, em vez da jovem castigada?” E, sem esta admissão, não há motivo para mudar, nem para combater o mal interior:

desde logo

Ideado por Satã, proposto em parte:

De onde não a não ser do mestre do mal brota

Tão fundo mal, a raça a confundir

Dos homens p’la raiz, moldando a terra,

Cruzando-a com inferno, só p’ra atear

O grande criador?^{[502](#)}

Perante o horror da vida no campo – “Isso também é vida” – muitos ficam corrompidos:

Reconheçamos a verdade: nessa grande bifurcação dos campos que divide as almas, os que viram à direita não constituem o maior número, infelizmente.^{[503](#)}

Esta corrupção não era causada pelas condições no campo, por pavorosas que fossem:

O pão não é distribuído em partes iguais, mas dado a monte: lançamo-nos sobre ele, derrubamos os vizinhos e arrancamo-lo das suas mãos! A ração de pão é tal que, para que um sobreviva, têm de morrer um ou mesmo dois. Ela é pendurada no alto de um pinheiro – abatemo-lo! É enterrada na mina, descemos até ela! Como pensar na desgraça, no passado, no futuro, na humanidade, em Deus? A nossa cabeça está cheia de cálculos mesquinhos: hoje tiram-nos o céu, amanhã ela nada vale. *Odiamos* o trabalho, o nosso primeiro inimigo. Odeiamos aqueles que nos cercam, os rivais na vida e na morte. Somos minados por um intenso sentimento de *inveja* e de inquietude: algures, por detrás de nós, estão a dividir o pão que nos caberia, algures por detrás do muro tiram da marmita a batata que teria podido cair na nossa tigela.⁵⁰⁴

Tais condições proporcionavam tão-só a pré-condição para a emergência das consequências de decisões já tomadas, antes do encarceramento, em grande medida – decisões de escolher segurança em vez de manutenção de consciência; de optar pela segurança, em vez de pela alma.

Nascer na vida, entrar na morte

Dos que pertencem ao nascimento, entre dez há três

Dos que pertencem à morte, entre dez há três

Dos homens vivos,

Os que se movem para a terra da morte, entre dez há três.⁵⁰⁵

A ganância e o medo diários culminam na mesma incapacidade cega que Soljenítsin reconhecia nos campos – a mesma incapacidade de pensar acerca da mágoa, acerca do passado e do futuro, acerca do homem e de Deus – mas com bem menos justificação evidente. O medo da mortalidade, na vida normal, tem como resposta mais geral a mesma da situação no campo: identificação absoluta com o sistema e consequente rejeição do eu, através de aceitação de promessa ideológica, oferta de segurança material e garantia de estabilidade intrapsíquica (desmerecida):

O meu amigo Panin e eu estávamos estendidos sobre a prancha intermediária de um *stolypine*, bem instalados, um arenque escondido no bolso; não tínhamos sede, e poderíamos aproveitar

para dormir uma soneca. Mas eis que, numa das paragens do comboio, atiraram para o nosso compartimento... um marxista erudito! Podia ver-se pela sua barbicha em ponta, pelos óculos. Ele não oculta o facto: ex-professor na Academia Comunista. Com as nossas cabeças inclinadas para a frente, compreendemos, desde as suas primeiras palavras, que é um impenetrável. Mas nós saíamos de uma longa estada na prisão, outra longa temporada nos esperava ainda, de modo que apreciávamos as boas pilhérias; era preciso descer e divertirmo-nos. Havia pouco espaço no compartimento, trocámos o lugar com alguém e apertámo-nos.

- Bom-dia.
- Bom-dia.
- Não se sente aí apertado?
- Não, estou bem.
- Há muito tempo que está nisto?
- Mais ou menos.
- Tem ainda muito tempo a cumprir?
- Digamos, quase outro tanto.
- Olhe todas aquelas aldeias, que miséria! Telhados de colmo, habitações sem simetria.
- Uma herança do regime czarista.
- Mas já estamos com trinta anos de regime soviético.
- Historicamente, é um lapso de tempo insignificante.
- O mal é que o pessoal das fazendas está a passar fome.
- Por acaso espreitou para dentro de *todas* as suas caçarolas?
- Pergunte a qualquer camponês das fazendas coletivas que esteja no nosso compartimento.
- Todos os prisioneiros estão irritados e não são objetivos.
- Mas eu mesmo vi fazendas coletivas...
- É de crer que não fossem típicas.

[Aquele homem da barbicha nunca havia posto os pés em nenhuma e, portanto, a sua argumentação tornava-se mais simples.]

- Mas pergunte aos velhos. No tempo dos czares, eles tinham que comer, que vestir, e costumava haver festas!

– Não vou perguntar nada. É um traço objetivo da memória humana elogiar exageradamente tudo que diz respeito ao passado. A vaca que morreu é a que dava duas vezes mais leite. [Às vezes ele chegava a citar provérbios!] Quanto às festas, o nosso povo não as aprecia, prefere trabalhar.

– Porque está mal a situação, no que diz respeito ao pão, em muitas cidades?

– Quando aconteceu isso?

– Por exemplo, antes da guerra...

– Não é verdade! Antes da guerra, tinham arranjado as coisas.

– Escute, em todas as cidades do Volga, nessa época, havia filas de milhares de pessoas...

– Dificuldades locais de abastecimento, por certo. Mas talvez a sua memória esteja a falhar.

– Mas acontece que, mesmo agora, há falta de pão!

– Histórias de mulheres. Fizemos uma colheita de dezoito bilhões de *pouds* de cereal.

– Sim, de cereal apodrecido.

– Ao contrário, a seleção de sementes foi um êxito.

– Mas as prateleiras estão vazias em inúmeros armazéns.

– Devido aos incompetentes.

– Sem levar em conta que os preços são muito elevados. O operário deve apertar o cinto.

– Os nossos preços baseiam-se em estudos científicos, o que não se faz em parte alguma.

– Então são os salários que são muito baixos.

– Os salários também são baseados em estudos científicos.

– O senhor quer dizer: baseados de tal maneira que o operário trabalha, uma boa parte do tempo, gratuitamente para o Estado.

– O senhor não entende nada de economia política. Qual é a sua especialidade?

– Engenheiro.

– Acontece que eu sou economista. Não discuta. A mais-valia não existe no nosso país.

– Mas então por que razão um chefe de família podia antes, sozinho, sustentar a família, enquanto hoje é preciso o auxílio de

dois ou três?

– Porque antes havia desemprego, a esposa não encontrava lugar para trabalhar e a família passava fome. Além disso, o trabalho da esposa é importante para a igualdade da mulher e do homem.

– Igualdade, uma ova! Quem fica com todas as preocupações às costas?

– O marido tem de ajudar.

– Vejamos. Consideremos o seu caso. O senhor ajudava a sua esposa?

– Não sou casado.

– Falando de outro modo, antigamente cada um trabalhava durante o dia. Agora são os dois que devem trabalhar, e ainda à noite. A mulher não tem já tempo para se dedicar ao essencial: à educação dos filhos.

– Não importa. A parte essencial da educação é dada no jardim de infância, na escola e no Komsomol.

– Falemos dessa educação. Ela faz surgir vagabundos e ladrões. As raparigas são umas desavergonhadas!

– De modo algum. A nossa juventude tem altos princípios ideológicos.

– É o que dizem os jornais. Mas os nossos jornais mentem!

– São mais honestos do que os jornais burgueses. O senhor deveria ler estes últimos.

– Deem-nos autorização para lê-los!

– Isso é completamente inútil.

– E ainda assim os nossos jornais mentem!

– Eles estão abertamente ligados ao proletariado.

– Semelhante educação traz como resultado um aumento de criminalidade.

– Pelo contrário, uma redução. Mostre-me uma estatística!

[Isto num país em que até o número de carneiros é mantido em segredo!]

– Outra razão para o aumento do índice da criminalidade: as nossas leis é que fazem aumentar, por si mesmas, esse índice. São ferozes e absurdas.

– Muito pelo contrário, são leis excelentes, as melhores da história da humanidade.

– Especialmente o artigo 58.

– Sem ele, o nosso jovem Estado não teria podido manter-se.

– Não é assim tão jovem!

– Historicamente é muito jovem.

– Mas veja, à sua volta, todas estas pessoas que estão presas!

– Só tiveram o que mereceram.

– E o senhor?

– Eu fui preso por engano. Quando os factos se esclarecerem, soltar-me-ão.

[Eles agarram-se sempre a essa esperança.]

– Por engano? Mas que valem então as nossas leis?

– As leis são excelentes, o triste é o que acontece quando as pomos de lado.

– Vemos, por toda a parte, protecção, necessidade de se darem gorjetas, corrupção.

– É preciso reforçar a educação comunista.

E assim por diante. O nosso economista é imperturbável. Fala numa linguagem que não exige tensão alguma de espírito. Uma discussão com ele é uma viagem a pé no deserto.

Acerca deles costuma dizer-se: andou por todos os ferreiros e voltou sem ferradura.

E quando se lê, nos artigos necrológicos: «... pereceram tragicamente durante o período de culto», deve emendar-se e ler: «Perecido comicamente.»

Se o seu destino tivesse sido outro, não teríamos sabido até que ponto esse homenzinho era seco e insignificante. Leríamos o seu nome com respeito nos jornais, ele estaria revestido da personalidade de um comissário do povo ou até se teria aventurado a representar a Rússia no estrangeiro.

Discutir com eles é inútil. Muito mais interessante é fazer o seu jogo, não como no xadrez, mas como camaradas. Há uma espécie de jogo assim. É a infância da arte. Duas ou três vezes, a gente concorda, diz alguma coisa servindo-se das palavras do seu vocabulário, e isso causar-lhes-á prazer. Não nos

esqueçamos de que eles têm o hábito de se considerar cercados de inimigos. Estão cansados de mostrar os dentes e detestam falar, porque tudo o que dizem é logo deturpado e utilizado contra eles, enquanto, tomando-nos por um dos seus, abrir-se-ão de maneira completamente humana. Eis o que viram na estação: as pessoas passam, conversam, riem, a vida segue o seu curso; o Partido dirige, pessoas são transferidas de um posto para outro, e nós ficamos a apodrecer aqui. É preciso *escrever*, escrever pedidos de revisão do processo, pedidos de perdão...

Ou então contar-nos-ão uma história interessante: na Academia Comunista, tinham decidido *eliminar* um dos camaradas, sentiam que havia qualquer coisa que não era autêntica, que ele não era um dos seus, mas nada dava resultado: os seus artigos não continham enganos e a sua biografia era sem mácula. E eis que examinando os artigos, encontram – que milagre! – uma velha e pequena brochura do camarada em questão, brochura que o próprio Ilitch segurara nas mãos, e na qual tinha escrito à margem: «Quanto aos economistas, não passam de uns merdas.»

– Bem, o senhor compreende – e surge aqui o sorriso confiante do nosso interlocutor –, depois disso não houve dificuldade em ajustar contas com aquele trapalhão e impostor! Ele foi expulso e privado dos seus títulos científicos.

Os vagões correm com o seu ruído regular. Toda a gente já dorme, uns deitados, outros sentados. Às vezes, um soldado da escolta passa no corredor e boceja.

Mais outro episódio da biografia de Lenine perdido para a ciência e que ninguém registou.^{[506](#)}

A vida humana encontra-se rodeada, em todas as frentes, por vulnerabilidade, encontra-se eternamente submetida ao medo da falta de recursos e de segurança pessoal. O conhecimento moral, o conhecimento do bem e do mal, é a capacidade de escolher um padrão de adaptação – autoritário, decadente ou criativo – perante limitação mortal, explícita e implícita, no campo e fora dele:

Depravam-se nos campos aqueles que já eram maus quando em liberdade ou que eram inclinados para a depravação, pois o

indivíduo também se deprava quando é livre, e muitas vezes mais que nos campos.

Aquele oficial que mandou amarrar Moisseievaite num poste para que todos a insultassem não seria mais depravado do que os forçados que escarraram nela?

A propósito: naquelas brigadas, teriam todos escarrado nela? Talvez apenas dois de cada brigada? Sem dúvida, é o que aconteceu.

Tatiana Falike “retirou das suas observações sobre os homens a convicção de que, para alguém se tornar um canalha nos campos, era preciso que já o fosse”.

Se um homem depressa se deprava nos campos, isso quer dizer, sem dúvida, que a sua natureza de canalha se revela nesse momento, quando antes nada o forçava a isso.

M. A. Voitchenko é de opinião de que, nos campos, “o não ser não determina a consciência; ao contrário, tornar-se um animal ou permanecer um homem dependia da consciência, de uma fé irreversível no ser humano”.

Eis aí uma declaração franca, sem hesitações... Ora, ele não é o único a pensar assim. O pintor Ivachev-Mussatov demonstra, com ardor, a mesma coisa.⁵⁰⁷

Esta corrupção – esta viragem à esquerda – levou alguns a dissolver-se, a decompor-se; a cair na doença até à morte, ao desespero; a entregar-se à morte, com a esperança final – fé necessária – irrevogável e compreensivelmente esmagada e despedaçada:

O prisioneiro que perdesse a fé no futuro – no seu futuro – estava condenado. Com a perda de crença no futuro, perdia também a âncora espiritual; deixava-se entrar em declínio e sujeitar-se à degradação mental e física. Por norma, isto acontecia muito repentinamente, sob a forma de uma crise, cujos sintomas eram bem conhecidos do recluso veterano dos campos. Todos receávamos este momento – não por nós mesmos, o que seria inútil, mas pelos nossos amigos. Costumava começar com o prisioneiro a recusar-se certa manhã a vestir-se e lavar-se para ir para a parada. Não havia súplicas, golpes ou ameaças que surtissem efeito. Ele limitava-se a ficar

ali deitado, praticamente sem se mexer. Se a crise fosse provocada por uma doença, recusava-se a ser levado para a enfermaria ou a fazer o que quer que fosse para melhorar. Simplesmente desistia. Ali ficava, espojado sobre as suas próprias excreções, e já nada o incomodava.

Uma vez, tive uma demonstração dramática da ligação próxima entre a perda de fé no futuro e esta desistência perigosa. F—, o guarda sênior do meu edifício, um compositor e libretista bastante reconhecido, confidenciou-me certo dia: “Gostaria de lhe contar uma coisa, doutor. Tive um sonho estranho. Uma voz disse-me que eu podia desejar qualquer coisa, que bastaria eu dizer o que queria saber, e todas as minhas perguntas seriam respondidas. O que acha que perguntei? Que gostaria de saber quando terminaria a guerra para mim. Sabe a que me referia, doutor – para mim! Queria saber quando é que nós, quando é que o nosso campo seria libertado e os nossos sofrimentos chegariam ao fim.”

“E quando é que teve esse sonho?”, perguntei.

“Em fevereiro de 1945”, respondeu ele. Estávamos no início de março.

“E o que respondeu a voz no seu sonho?”

Furtivamente, ele sussurrou-me: “30 de março.”

Quando F— me falou do seu sonho, ainda estava cheio de esperança e convicto de que a voz do seu sonho estaria certa. Mas, à medida que o dia prometido se aproximava, as notícias da guerra que chegavam ao nosso campo faziam com que parecesse muito pouco provável que fôssemos libertados na data prometida. A 29 de março, de súbito, F— adoeceu e ficou com febre alta. A 30 de março, o dia que a profecia lhe dissera que a guerra terminaria para si, entrou em delírio e perdeu a consciência. A 31 de março, morreu. Segundo parecia, morrera de tifo.”⁵⁰⁸

Outras vítimas do campo, pelo contrário – mas de igual forma compreensivelmente – optaram por se identificar com as autoridades do campo, quando lhes era permitida tal honra, e, assim, dispunham-se contra aqueles que partilhavam o seu destino, aqueles que também estavam

famintos e despojados, assustados e esgotados pelo trabalho. A perseguição de outros não apresenta qualquer dificuldade – é, de facto, inevitável – no seguimento de prisão e perseguição do próprio. Frankl declara:

O processo de seleccionar *capos* [zeladores] foi negativo; só os prisioneiros mais brutais eram seleccionados para esta função (embora houvesse algumas exceções felizes). Mas, para além da seleção de *capos*, que era efetuada pelas SS, havia uma espécie de processo de autoseleção constantemente a ocorrer entre todos os prisioneiros.

Em média, só se mantinham vivos os prisioneiros que, após anos a passar de campo para campo, tinham perdido todos os escrúpulos na sua luta pela existência; estavam preparados para usar todos os meios, honestos ou não, até força brutal, e traição dos amigos, para se salvarem [...]⁵⁰⁹

Muitos dos *capos* davam-se melhor no campo do que em toda a sua vida. Com frequência, eram mais severos com os prisioneiros do que os guardas e espancavam-nos com maior crueldade do que os homens das SS.⁵¹⁰

De igual forma, Soljenítsin:

Vocês fracassaram, foram punidos, arrancados à vida, mas certamente não querem permanecer nesse submundo, hem? Querem elevar-se acima dos outros empunhando uma espingarda? Acima dos vossos irmãos? Tomem, agarrem-nos! Se tentarem fugir, atirem! Vamos até mesmo chamar-lhes camaradas, dar-lhes-emos a ração dos soldados do Exército Vermelho. E eles sentem-se orgulhosos. E servilmente apontam a espingarda. E atiram. Mais cruelmente ainda que os guardas recrutados fora. Como saber: trata-se de uma fé arquicega na autoadministração social ou de um cálculo inspirado por um desprezo glacial, baseado nos mais baixos sentimentos humanos?⁵¹¹

Na maioria, os reclusos do campo eram pessoas normais, membros bem-adaptados da sociedade, antes de serem aprisionados. Estas pessoas normais tinham-se identificado com a estrutura e os sucessos dessa sociedade, com as suas definições do presente e do futuro ideal, com os

seus meios para os seus fins. O encarceramento injusto implicava perda de estatuto, intensificação do medo da moralidade; demonstrava, como nada mais, as operações evidentemente patológicas do estado, construídas em teoria precisamente como proteção contra tal privação e ansiedade. O encarceramento injusto representava anomalia suficiente, na sua importância fundamental, para minar a fé na identificação prévia, para demonstrar a natureza incompleta, ou até corrupta, do estatuto prévio, para fomentar ansiedade, depressão e desejo, muitas vezes concretizado, por dissolução e morte. Como seria possível combater tal ameaça?

A negação consciente e racionalizada da injustiça evidente possibilitava novamente a identificação social – mas à custa de substancial dano, dissociação intrapsíquica. A mentira envolvida implicava sacrifício de experiência mais pessoal, de possibilidade mais individual, mais sentido divino para o grupo. O resultado inevitável de tal sacrifício – o pecado contra o Espírito Santo – é a adesão fanática à letra da lei –

Adeus campos

Que o gozo sempre habita, ave horrores,

Mundo infernal, e tu profundo Inferno

Recebe o novo dono, o que traz

Mente por tempo ou espaço não trocável.⁵¹²

é fidelidade à mentira –

Adeus esperança pois, e adeus ao medo

Contigo e ao remorso. Foi-se o bem.

Ó mal, sê tu meu bem. Por ti ao menos

Co'o rei do Céu a meias tenho o império

Por ti, e mais que meio talvez ganhe,

Como logo verá o homem e o mundo.

Falava, e de ardor cobria a face

Em palor de três, ira, inveja e cólera,

Que o rosto emprestado deformava

E a imitação mostrava, se olho o visse.

Pois mentes celestiais tais destemperos

Maus não têm. De tal logo lembrando

Alisou cada ruga com sossego

Postiço, o pai da fraude; o primeiro

A praticar dobrez sob santo aspeto,

A esconder fundo o mal, envolto em ira.⁵¹³
fidelidade à crueldade e à mentira –
Oh! Porque é silenciosa a cólera, e muda a fúria?
Não sou uma criança eu, para recorrer a baixas preces
e arrepender-me das más ações que cometi.
Praticava outras dez mil, piores ainda,
se pudesse atuar à minha vontade;
se em toda a minha vida, pratiquei uma boa ação,
arrependo-me do fundo da alma.⁵¹⁴

e ódio ao bem:

Quanto mais
Vejo em redor prazeres, tanto mais
Sinto em mim aflições, do odioso sítio
De opostos; todo o bem me chega tóxico,
E no Céu pior estado o meu seria.
Mas não procuro aqui, não, nem no Céu,
Morada, a não ser que no dono mande;
Nem espero lenitivo p'ra tormentos
No que busco, mas outros que me sigam
Embora assim me arrisque a dobrar dores:
Pois só em destruir acho sossego
P'ra frias reflexões.⁵¹⁵

Os seres humanos ligam-se emocionalmente àqueles com quem se identificam; compaixão pela vítima de injustiça significa incapacidade de perpetrar tal injustiça. A identificação com a tirania, por outro lado, significa suspensão temporária e sem esforço do conflito moral (intra- e extrapsíquico). Tal identificação requer apenas a negação da injustiça cometida contra o próprio e a subsequente falsificação de experiência individual. Esta falsificação corta os laços empáticos, que ligam um prisioneiro a outro, um homem a outro, um homem a si mesmo:

Em desespero cairei. Não há criatura que me ame, e, se eu morrer, ninguém me lamentará... E porque o fariam, se eu próprio em mim próprio por mim próprio não encontro dó?⁵¹⁶

A vítima que encontra segurança pessoal no seu perseguidor transforma-se nesse perseguidor. Elimina a possibilidade de mais adaptação, integração e crescimento, e priva-se voluntariamente da possibilidade de redenção.

Soljenítsin descreve as reações e ações de membros fervorosos do Partido Comunista, aprisionados e devorados pelo sistema que apoiavam e produziam:

Dizer que isso lhes *fazia mal* é pouco; isto era-lhes insustentável: ter experimentado semelhante golpe, sofrido semelhante naufrágio, e ainda por cima da própria gente, do próprio e querido Partido e, ao que parecia, por nada, pois, perante o Partido, não haviam cometido falta alguma. Era tal a dor que sentiam com a pergunta “porque o colocaram aqui?” que, entre eles, essa pergunta era tabu, uma falta de camaradagem. A única geração de prisioneiros que verdadeiramente manifestou tal escrúpulo! Quanto a nós, em 1945, era a primeira coisa que contávamos na nossa cela: como havíamos sido postos ali!

Eis a espécie de gente que eles eram: a Olga Sliozberg já lhe tinham prendido o marido. Foram depois interrogá-la a casa e prenderam-na também, após uma busca. Quatro horas de busca, e ela passou igual tempo pondo em ordem a papelada do congresso dos “stakhanovistas” da indústria de escovas de crina, de que era secretária. O processo achava-se incompleto e isso preocupava-a mais do que os filhos, a quem ia deixar para sempre! Mesmo o comissário-instrutor que dirigia as buscas não se conteve e aconselhou-a a que fosse despedir-se dos filhos!

Eis a espécie de gente que eles eram. Elisabeta Tsvetkova, que cumpria a sua pena na prisão central de Kazan, em 1938, recebeu uma carta da filha, de quinze anos: “Mãe! Escreva-me a dizer se é culpada, sim ou não... Prefiro que não seja culpada; não entrarei no Komsomol e não perdoarei a ninguém pelo que lhe aconteceu. Mas, se for culpada, não lhe escreverei mais e odiá-la-ei.” E a mãe sentia os remorsos roerem-lhe a consciência, naquela tumba que era a sua cela, à luz pálida da lâmpada: como imaginar a vida da filha sem o Komsomol e odiando o poder soviético? Seria preferível que odiasse a mãe. E escreveu-lhe: “Sou culpada... Entra no Komsomol!”

E isto não deixaria de ser penoso! Estava acima das forças humanas: cair sob o golpe de um machado que lhe é caro e ter de encontrar depois razões para justificar-se. Mas é este o preço

que o homem paga por ter confiado a alma, dada por Deus, a um dogma criado pelos homens. Ainda hoje qualquer comunista “ortodoxo” confirmará que Tsertkova agiu corretamente. É impossível, ainda hoje, convencê-los de que se trata de um caso típico em que se “escandaliza um dos pequeninos”, qual o daquela mãe que escandalizou a filha e lhe feriu a alma.

Eis a espécie de gente que eram: I. T. foi testemunha de acusação do marido e fê-lo sinceramente: a única coisa que importava era acorrer em auxílio do Partido!

Oh, como era possível sentir piedade por eles, se somente agora tinham compreendido até que ponto haviam sido cruéis!

Todo este capítulo poderia ter sido escrito diferentemente se tivessem hoje, pelo menos, abandonado as suas concepções de outrora! Mas é o sonho de Maria Danielian que se concretizou: “Se eu sair daqui algum dia, viverei como se nada tivesse ocorrido.”

Leais? Cabeçudos, apenas! Estes adeptos da teoria da evolução não encontraram melhor fidelidade para tal teoria do que a recusa de toda a evolução para si próprios. Como o disse Nikolai Adamovitch Vilentchik, que cumpriu uma pena de dezassete anos: “Tínhamos fé no Partido e não nos enganámos!” Lealdade... ou teimosia?

Não, não era para exibição nem por hipocrisia que discutiam nas celas, defendendo todos os atos do Poder. As discussões ideológicas eram-lhes necessárias para se convencerem de que tinham razão, caso contrário enlouqueceriam.⁵¹⁷

“A prova é intolerável – tanto pior para a prova!” O herói, o salvador, é descrição metafórica ou narrativa do padrão através do qual a existência de informação anômala é aceita, explorada em busca de significado e incorporada no todo da adaptação cultural. O diabo, a encarnação do diabo, é materialização, em procedimento, episódio e palavra, da tendência que nega, em vez de aceitar; incorporação do processo que conscientemente inibe a vida e o seu desenvolvimento e trava o espírito revolucionário da adaptação:

Digam-nos só uma coisa: Quem assentou os tijolos, quem assentou os tijolos na parede? Foram vocês, seus casmurros?⁵¹⁸

A ideologia confina o potencial humano a um domínio estreito e definido. A adaptação efetuada dentro desse domínio permanece insuficiente, destinada a produzir miséria – já que é a única relação com o transcendente que permite que a vida retenha o seu sabor. A ideologia diz “deve ser assim”, mas o comportamento humano excede constantemente o seu domínio de representação; tal capacidade de exceção tem, pois, de ser negada, não vá a fé na ideologia desaparecer, e o caos intolerável reaparecer. O ideólogo diz: a anomalia significa dissolução, a dissolução significa terror – aquilo que assusta é o mal: a anomalia é o mal. Não é a existência de informação anômala que constitui o mal, porém – tal informação rejuvenesce, quando consumida devidamente. O mal é o processo mediante o qual o significado da anomalia é negado; o processo através do qual o próprio sentido – a própria verdade – é rejeitado. Esta rejeição significa, necessariamente, a vida tornada insuportável, infernal:

Pois a ideia

De gozo perdido e dor perdurante

O mói; revolve os olhos perniciosos

Que farta aflição viram e terror

Num misto de ódio e orgulho inexoráveis:

‘Té onde vai dos anjos a visão

Vê o mórbido estado seco e bravo,

Um cárcere horrível, curvo de cantos

Como inflamado forno, porém chamas

Sem luz, senão visível cerração

Revelando paisagens de lamento,

Regiões de dor, sombrias, onde paz

E descanso não restam, nem esperança

Que a todos no fim resta; mas tortura

Sem fim, e ígneo dilúvio, atizado

Como sempre ardente enxofre inconsumido:

Tal lugar a justiça eterna deu

Aos rebeldes, e aí prisão votou

Em trevas exteriores, e o quinhão

Longe de Deus e luz celeste quanto

Do centro três vezes aquém do polo. [519](#)

O facto, independentemente do conteúdo, não é o mal; é mera realidade (terrível). *É a atitude do facto que tem uma natureza moral ou imoral.* Não há factos maléficos – embora haja factos acerca do mal; é a negação do facto inaceitável que constitui o mal – pelo menos, na medida do alcance do controlo humano. A supressão de um facto insuportável transforma a tendência conservadora de preservar na tendência autoritária de esmagar; transforma o desejo liberal de transformar no desejo decadente de subverter. Confundir o mal com o facto insuportável, em vez de com a tendência para negar o facto, é como equiparar o bom com o produto estático do egoísmo, em vez de com o ato dinâmico do próprio egoísmo. Confundir o mal com o facto – o ato de culpar o mensageiro – apenas proporciona justificação para o ato da negação, justificação para a repressão brutal e uma máscara de moralidade para a decadência e o autoritarismo.

A negação da experiência (anómala) elimina a possibilidade de crescimento; culmina no estabelecimento de uma personalidade cuja fraqueza perante circunstâncias e sofrimento inevitáveis e trágicos produz desejo pela aniquilação da vida. A repressão do facto – da verdade – garante a deterioração da personalidade; assegura a transformação da experiência subjetiva numa esterilidade e miséria intermináveis e sem sentido. A aceitação, pelo contrário – no espírito da humildade ignorante, coragem disfarçada – proporciona a pré-condição necessária para a mudança.

O mito oferece um esquema imitativo para a geração de tal aceitação – para o desenvolvimento da capacidade de adaptação – através do encorajamento da identificação com o herói, cuja forma é constantemente representada em comportamento ético, retratada em ritual e descrita em narrativa. A história do herói é representação simbólica do homem que escolhe a terceira via, quando confrontado com factos cujo significado prejudica a estabilidade pessoal ou social – que arrisca dissolução intrapsíquica como alternativa voluntariamente escolhida à adoção de tirania ou aceitação de decadência. A incapacidade de adotar tal identificação garante constante restrição de ação e imaginação; gera ódio, crueldade, desdém pelos fracos; assegura a adoção da mentira como estratégia de adoção principal e talvez mais comum. Tal adoção transforma inevitavelmente a experiência humana num inferno na terra:

A ele o altíssimo
Lançou flamejante do etéreo céu
Com hedionda ruína e combustão
À perdição sem fundo, e a penar
Nas chamas em grilhões adamantinos.⁵²⁰

As definições de moral e imoral aceites pelos membros de determinada sociedade continuam a depender da conceptualização do caminho aceite por essa sociedade. A partir dos confins de determinada conceptualização, certos comportamentos, produções da imaginação e ideias recebem estatuto de bem e estatuto de mal, de acordo com a sua utilidade percebida, em relação a determinado objetivo. Qualquer ato ou ideia que interfira com o desejo individual atual torna-se o bobo, ou pior – o inimigo. Isto significa que, se o indivíduo ou o grupo deseja algo mais do que viver à luz, por assim dizer, então a verdade e a sabedoria tornam-se necessariamente forasteiras, abomináveis. O que pode ser visto como útil e necessário a partir de uma ordem superior de moralidade poderá parecer positivamente inútil e contraproducente a partir de uma inferior – e virá a ser tratada dessa forma. Assim o indivíduo (ou o atributo) que serve tal função superior poderá parecer contaminado pelo dragão do caos para aqueles que ainda não viram ou que não admitem a necessidade e desejabilidade de tal função. Tal desvalorização do “melhor revolucionário” condena o indivíduo e aqueles que ele pode afetar a fraqueza e miséria. Objetivos restringidos e acanhados dão azo a personalidades retorcidas e atrofiadas, que lançaram o melhor de si no domínio da anomalia – definindo os seus verdadeiros talentos e “desvios” como impedimentos (ameaçadores e frustrantes) para as suas ambições demasiado tacanhas. A personalidade atrofiada experienciará a vida como um fardo, uma responsabilidade demasiado pesada para suportar, e virar-se-á para o ressentimento e o ódio como reações “justificáveis”.

A reconceptualização do caminho, pelo contrário, significa reavaliação do comportamento, proposição episódica e semântica, para que uma nova ordem possa existir; significa regresso desconfortável ao caos, contudo, antes da reconstrução dessa ordem mais inclusiva. A reavaliação do objetivo, do ideal executado voluntariamente, como consequência de exposição a informação anómala, pode trazer material suprimido, potencial de ação, imaginação e pensamento, de novo à luz. A mudança

para a conceptualização do processo do heroísmo enquanto objetivo – para avaliação da verdade, da coragem e do amor – permite a reincorporação e o subsequente desenvolvimento de possibilidades até então reprimidas, atrofiadas e tornadas patológicas:

As maiores épocas da nossa vida são aquelas em que ganhamos coragem para chamar à nossa maldade o nosso melhor.^{[521](#)}

Isto não quer dizer, estupidamente, que todos os estados motivacionais – ou todos os factos, ou todas as possibilidades comportamentais – sejam igualmente “benéficos” em todas as situações. É antes que os nossos atos de autodefinição (muitos dos quais têm uma base cultural “arbitrária” determinam o que estamos dispostos a aceitar, em determinado local e momento, como “bem” e como “mal”. A mártir doméstica autossacrificada, por exemplo, que aceita todas as exigências autoritárias do marido – ela definiu a sua capacidade de violência como eticamente imprestável, e encará-la-á como algo proibido e mau. Isto faz da agressão algo contaminado pelo dragão do caos, a partir da perspectiva da mártir que, conseqüentemente, continuará a ser um capacho miserável, a menos que aprenda a morder – o que quer dizer, até abandonar a sua postura atual e demasiado restritiva de “pacata e afetuosa” (que também não faz bem algum ao marido, reforçando-lhe as tendências fracas e fascistas; nem melhora a sociedade da qual o seu casamento faz parte. A sua incapacidade de se zangar – que é, na verdade, a sua incapacidade de se ver como possuidora de valor intrínseco – retira limitações necessárias à expansão de poder inapropriada e socialmente perigosa do marido.) É assim o “desejo indevido” o que, não raro, é precisamente necessário para nos elevar da estase atual e desconfortável. Isto não quer dizer aplicação simplista de uma estratégia mal engendrada de comportamento motivado “previamente reprimido”. Quer dizer, ao invés, uma verdadeira integração do que ainda não foi expressado – ou sequer admitido – na estrutura de relações intrapsíquicas e sociais harmoniosas:

Ouvistes o que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo.

Eu, porém, digo-vos: Amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem.

Fazendo assim, tornar-vos-eis filhos do vosso Pai que está no Céu, pois Ele faz com que o Sol se levante sobre os bons e os maus e faz cair a chuva sobre os justos e os pecadores.

Porque, se amais os que vos amam, que recompensa haveis de ter? Não fazem já isso os cobradores de impostos?

E, se saudais somente os vossos irmãos, que fazeis de extraordinário? Não o fazem também os pagãos?

Portanto, sede perfeitos como é perfeito o vosso Pai celeste.
(Mateus 5:43-48)

A adoção de uma conceptualização particular (socialmente determinada) da via permite o estabelecimento provisório do sentido de experiências – objetos, situações e processos. A natureza do objetivo para o qual a ação e a ideação se devotam, no ideal, determina que comportamentos e produtos da imaginação e do pensamento abstrato passam a ser encarados como aceitáveis, e são, por conseguinte, desenvolvidos, e quais são proibidos, e, como tal, reprimidos e atrofiados. Se o ideal individual ou social permanece por desenvolver, imaturo na conceptualização ou retorcido no decurso do desenvolvimento, então aspetos de comportamento e cognição necessários para a redenção – para a libertação do peso insuportável da autoconsciência trágica – serão suprimidos, sendo a patologia intrapsíquica e social o resultado inevitável. Se o indivíduo se esforça primariamente por obter segurança material, ou aceitação social, em vez do amor mítico de Deus e dos outros homens, então o respeito pela verdade sofrerá e a adaptação completa tornar-se-á impossível.

Quando se punha a caminho, alguém correu para Ele e ajoelhou-se, perguntando: “Bom Mestre, que devo fazer para alcançar a vida eterna?”

Jesus disse: “Porque me chamas bom? Ninguém é bom senão um só: Deus.

Sabes os mandamentos: Não mates, não cometas adultério, não roubes, não levantes falso testemunho, não defraudes, honra teu pai e tua mãe.”

Ele respondeu: “Mestre, tenho cumprido tudo isso desde a minha juventude.”

Jesus, fitando nele o olhar, sentiu afeição por ele e disse: “Falta-te apenas uma coisa: vai, vende tudo o que tens, dá o

dinheiro aos pobres e terás um tesouro no Céu; depois, vem e segue-me.”

Mas, ao ouvir tais palavras, ficou de semblante anuviado e retirou-se pesaroso, pois tinha muitos bens.

Olhando em volta, Jesus disse aos discípulos: “Quão difícil é entrarem no Reino de Deus os que têm riquezas!”

Os discípulos ficaram espantados com as suas palavras. Mas Jesus prosseguiu: “Filhos, como é difícil entrar no Reino de Deus! É mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha, do que um rico entrar no Reino de Deus.”

Eles admiraram-se ainda mais e diziam uns aos outros: “Quem pode, então, salvar-se?” (Marcos 10:17-26)

O valor mais alto para o qual se devota esforço determina o que se tornará elevado e o que será subjugado no decurso da existência individual e social. Se a segurança ou o poder forem prezados acima de tudo o mais, então tudo será submetido à filosofia da conveniência. A longo prazo, a adoção de tal política leva ao desenvolvimento de uma personalidade (ou ambiente social) rígida e fraca, ou a dissociação intrapsíquica e caos social:

Jesus disse: “Um homem tinha recebido visitantes. E quando preparou o jantar, disse ao criado que os convidasse. O criado dirigiu-se ao primeiro e disse-lhe: ‘O meu amo convida-o.’ Este disse: ‘Tenho algumas reclamações contra uns comerciantes. Vêm ver-me esta noite. Tenho de ir e transmitir-lhes as minhas ordens. Peço para ser dispensado do jantar.’ O criado dirigiu-se ao segundo e disse-lhe: ‘O meu amo convidou-o.’ Este respondeu: ‘Acabo de comprar uma casa e tenho o dia todo ocupado. Não terei tempo algum.’ O criado dirigiu-se a outro e disse-lhe: ‘O meu amo convida-o.’ Este disse-lhe: ‘O meu amigo vai casar-se e cabe-me preparar o banquete. Não poderei ir. Peço para ser dispensado do jantar.’ Dirigiu-se a outro, que lhe disse: ‘Acabo de comprar uma quinta e vou agora receber a renda. Não poderei ir. Peço para ser dispensado do jantar.’ O criado voltou e disse ao amo: ‘Aqueles que convidou para jantar pediram para ser dispensados.’ O mestre disse aos criados: ‘Saíam para as ruas e tragam quem quer que encontrem, para

que possam jantar.’ Comerciantes e mercadores [não] entrarão nos espaços do meu pai.”⁵²²

Um homem que deposita a sua fé naquilo que tem, em vez de naquilo que representa, será incapaz de sacrificar o que tem por aquilo que é. Escolherá necessariamente – quando a reemergência da incerteza forçar uma escolha – *o que reuniu à sua volta*, em vez de *aquilo que poderia ser*. Esta decisão enfraquecerá a sua natureza e torná-lo-á incapaz de lidar com o peso trágico da sua consciência; encaminhá-lo-á para a mentira e torná-lo-á um agente ativo na produção da sua própria insuficiência, bem como na da sociedade.

Se o objetivo ao qual o comportamento se devota permanece patologicamente restringido – se o ideal mais elevado continua a ser, por exemplo, prazer sensual, aceitação social, poder ou segurança material – então aspetos de comportamento e ideação que existem em conflito com esses objetivos irão tornar-se patologicamente retorcidos em termos de orientação, pois serão forçados a servir um amo desprezível; serão definidos como mal, e consequentemente deixados por desenvolver, permanecendo indisponíveis para uso numa atividade redentora potencialmente inclusiva; tornar-se-ão subjugados, suprimidos e estagnados. Esta falta de desenvolvimento e a debilitação associada diminuirão a flexibilidade adaptativa, perante os verdadeiros desafios da vida; garantirão que os desafios da vida parecem devastadores. O mito da via, que descreve a própria experiência humana, abarca a perda do paraíso, a emergência da tragédia e, por fim, a redenção – e é o bobo, o verdadeiro indivíduo, que precisa desesperadamente de redenção. Identificarmo-nos com o grupo é negarmos o bobo –

Por sua vez, eles perguntarão: “Quando foi que te vimos com fome, ou com sede, ou peregrino, ou nu, ou doente, ou na prisão, e não te socorremos?” Ele responderá, então: “Em verdade vos digo: Sempre que deixastes de fazer isto a um destes pequeninos, foi a mim que o deixastes de fazer.” (Mateus 25:44-45)

e, por conseguinte, perder toda a esperança.

Temos um modelo de nós mesmos, em imaginação e representação semântica, que não se encontra em sintonia com a nossa própria realidade, em procedimento, capacidade imaginativa e potencial para pensamento.

Esta falta de isomorfismo, esta falta voluntária de atenção à verdade, significa que o comportamento e o potencial para tal existem, o que é anômalo, em relação ao ideal de comportamento em representação – “Eu não seria capaz de fazer isso”; tais capacidade e conteúdo episódicos existem, o que é anômalo para o ideal de tais capacidade e conteúdo em representação – “Eu não seria capaz de imaginar isso”; e a capacidade e o conteúdo semânticos existem, o que é anômalo em relação ao ideal de capacidade e o conteúdo semânticos, em representação – “Eu não seria capaz de pensar isso”. O uso patológico deste modelo (a substituição da realidade por uma ideia insuficiente, conceptualizada em fantasia) restringe a adaptação ao inesperado – à própria mudança. Isto implica uma existência numa miséria ilimitada e em perpétua expansão:

Aonde eu vá o inferno vai. Eu sou
O Inferno. E no fundo mais mais fundo
De espera que corrói sempre mais se abre,
Que faz do meu inferno quase um Céu.⁵²³

O diabo, representação tradicional do mal, recusa o reconhecimento da imperfeição, recusa admitir que “Errei, na minha ação, na minha representação”; aceita, como consequência de orgulho invergável, uma miséria eterna – recusa a *metanoia*, a confissão e a reconciliação; permanece para sempre o espírito que recusa e rejeita:

Oh compaixão por fim; não há lugar
P’ra contrição, nenhum p’ra perdão já?
Não, só para submissão; e essa palavra
O desdém me proíbe, e o desdouro
Entre espíritos lá, que eu seduzi
Com juras e outras fanfarronices,
Jactando-me de um jugo onnipotente.
Ai de mim, que não sabem quão custoso
É o preço da garganta vã, que dique
No peito o choro barra e a voz tolhe.
Enquanto me adorando vão no inferno,
Com cetro e diadema bem ao alto,
Mais baixo ainda caio, só supremo
Em tristeza; tal goza a ambição.
Mas fosse então possível o remorso

E por graça acedesse ao estado antigo,
Cedo alto posto altos planos teria,
Negando à submissão as juras falsas;
Paz votos de dor, vãos e coactos, seda.
Pois nunca o reatamento vero medra
Onde o ódio cravou tão fundo o gume:
Tal só me levaria a maior queda
Por relapsa: fosse eu adquirir cara
Suspensão curta a dupla pena paga.
Isto sabe o ofensor; assim tão longe
De as fiar ele como eu de aceitar tréguas.
Assim a esperança morta.⁵²⁴

Tal recusa – a incapacidade de dizer “Errei, lamento, deveria mudar” significa a morte da esperança, a existência no abismo. A rejeição do facto significa alienação de Deus, do sentido, da verdade – e a vida sem sentido é sofrimento sem recurso, merecedora de nada senão destruição, de acordo com a sua autodefinição. Diz Frye:

A via da vida é descrita no início em *metanoia*, uma palavra traduzida como “arrependimento” na [Versão Autorizada], o que sugere uma inibição moralizada do género “parem tudo o que querem fazer”. Em primeira instância, porém, o que a palavra quer dizer é mudança de perspetiva ou metamorfose espiritual, uma visão alargada das dimensões da vida humana. Tal visão, entre outras coisas, liberta uma pessoa da sua comunidade primária e liga-o a outra. Quando João Batista diz “Produzi, pois, frutos dignos de conversão” (Mateus 3:8), está a dirigir-se a judeus, e prossegue dizendo que a identidade social primária deles (descenderem de Abraão) não tem qualquer importância espiritual [...]

A dialética de *metanoia* e pecado divide o mundo num reino de identidade genuína, apresentado como o “lar” de Jesus, e um inferno, uma conceção encontrada no Antigo Testamento apenas sob a forma de morte ou sepultura. O inferno é isso, mas é também o mundo de angústia e tormento que o homem constrói para si mesmo ao longo da história.⁵²⁵

O ato de *metanoia* é adaptação em si mesmo: admissão de erro, baseada em fé na capacidade de tolerar tal admissão e as suas consequências; dissolução consequente, subjugação a esse “cerco odioso de opostos” e – *Deo concedente* – restauração de integridade intrapsíquica e interpessoal:

Se, uma vez que fosse, nos desviávamos deste fim: “sobreviver por qualquer preço”, se enveredávamos pela estrada seguida pelas almas simples e tranquilas, o cativoiro começará a transformar de maneira maravilhosa o nosso antigo caráter. E essa transformação dar-se-á no sentido que menos esperávamos.

À primeira vista, os sentimentos que deveriam então desenvolver-se são: confusão do homem colhido na armadilha, ódio sem propósito definido, irritação e nervosismo. Ora, mesmo sem que o notemos, o cativoiro faz surgir em nós, no decurso impercetível do tempo, sentimentos opostos.

Outrora mostrávamo-nos violentos na nossa impaciência, sempre apressados, continuamente nos faltava tempo. Ora, hoje, temo-lo todo à nossa disposição, sentimo-nos saturados, temos meses e anos diante de nós; um fluxo benéfico e tranquilizador espalha-se pelas nossas artérias: é a paciência.

Estamos em ascensão...

Outrora não perdoávamos a ninguém, éramos tão implacáveis nas condenações como imoderados nos elogios. Agora já não emitimos juízos categóricos, porquanto estes devem apoiar-se na doçura e na compreensão. Medimos a nossa riqueza, podemos compreender a dos outros. Admiramos a têmpera de outrem e desejamos imitá-la.

As pedras murmuram sob os nossos passos. Estamos em ascensão...

Com os anos, a firmeza cobriu com uma couraça o nosso coração e toda a nossa pele. Não nos apressamos a formular perguntas nem a fornecer respostas: a nossa língua perdeu a faculdade elástica de vibrar ao menor pretexto. Os nossos olhos não brilham de alegria com a comunicação de uma boa notícia, não se entristecem com os infortúnios, pois é preciso ainda ter a certeza daquilo que pode resultar deles. Discernir se é para o nosso bem ou para o nosso mal.

Doravante, teremos como regra de vida: não nos rejubilarmos com um ganho, não nos afligirmos com uma perda.

A nossa alma, outrora ressequida, está irrigada pelo sofrimento. Se não podemos amar ainda o próximo, como ensina o cristianismo, é possível, pelo menos, aprender a amar os a nós chegados, aqueles que se acham próximos de nós pelo espírito, os que nos cercam no cativeiro. Muitos de nós confirmam que é precisamente no cativeiro que conheceram, pela primeira vez, a genuína amizade!

Aqueles que nos são chegados pelo sangue, que nos amavam quando nós os... tiranizávamos...

Eis uma direção fecunda e inesgotável para os nossos pensamentos: fazer o exame daquilo que foi a nossa vida. Lembremo-nos dos nossos atos maus e desonrosos e vejamos se é possível corrigi-los...

Sim, fomos metidos numa prisão injustamente, não temos de que nos arrepender perante o Estado e as suas leis.

Mas perante a nossa consciência? Mas perante as outras pessoas?⁵²⁶

Recusa de metanoia significa inevitável mescla da terra com o submundo; a aceitação conscienciosa, pelo contrário, produz uma transformação característica da personalidade, da ação, da imaginação e do pensamento. Frankl afirma:

Nós, que vivemos em campos de concentração, lembramo-nos dos homens que andavam pelos casebres a reconfortar outros, a ceder o último pedaço de pão que tinham. Ainda que possam ter sido poucos, oferecem prova suficiente de que se pode tirar tudo a um homem, exceto uma coisa: a última das liberdades humanas – a de escolher a sua atitude em determinado conjunto de circunstâncias, a de escolher o seu próprio caminho.

E havia sempre escolhas a fazer. Todos os dias, todas as horas, ofereciam a oportunidade de tomar uma decisão, uma decisão que determinava se nos submetíamos ou não aos poderes que ameaçavam despojar-nos do nosso próprio ser, da nossa liberdade interna; que determinava se nos tornávamos ou

não o brinquedo da circunstância, renunciando a liberdade e dignidade para sermos moldados na forma do recluso típico.⁵²⁷

Soljenítsin ecoa estes sentimentos, quase à letra:

Como explicar que certas pessoas instáveis se tivessem voltado para a religião precisamente nos campos, se firmassem nela e tivessem sobrevivido sem se depravar?

Também muitas outras pessoas, gente isolada e que passava despercebida, sentiam aquela reviravolta capital da sua vida e não se enganavam na hora da escolha. São as que compreenderam a tempo que não eram as únicas a sofrer, que em volta delas a vida era ainda mais dura.

E igualmente todos aqueles que, sob a ameaça de serem mandados para a zona disciplinar ou de receberem uma nova pena, se recusavam a ser agentes.

E como explicar o caso de Grigori Ivanovitch Grigoriev, um engenheiro agrícola? Este cientista alistou-se como voluntário em 1941, por ocasião do recrutamento em massa; conhece-se a sequência: aprisionado nas imediações de Viazma, passou toda a guerra num campo alemão; ao voltar, é preso e condenado a dez anos. Conheci-o em Ekibastus, no inverno, nos trabalhos gerais. Os seus grandes olhos tranquilos irradiavam um espírito de equidade, uma equidade inalterável. Esse homem jamais renunciara à moral, não se curvava no campo: no entanto, durante os dez anos de condenação, só trabalhou dois na sua especialidade e não recebeu um só volume postal. Em toda a parte lhe inculcavam a filosofia dos campos, a decomposição moral; ele, porém, não foi capaz de assimilá-la. Nos campos de Kemerovo (Antibess), o agente operacional esforçou-se por recrutá-lo. Ele respondeu sem hesitar:

– *Desagrada-me* conversar consigo. Encontrará muitos voluntários, não precisa de mim.

– Virás de rastos até nós, canalha!

– Preferiria enforcar-me na primeira árvore que encontrasse a fazer isso!

Foi recambiado para um campo disciplinar, onde passou seis meses. Aliás, cometeu *erros* imperdoáveis: enviado, no

cumprimento de ordens, para uma missão agrícola, recusou-se a aceitar o posto de chefe de brigada que lhe propuseram, dada a sua qualidade de especialista. Trabalhou, no entanto, com entusiasmo. Mais estúpido ainda: na pedreira de Ekibastus, recusou também o posto de controlador unicamente porque era preciso falsificar a cifra de produção daqueles que se achavam ainda em condições de trabalhar, ao que mais tarde o capataz (um bêbedo recrutado fora) teve de responder (talvez) e explicar num momento de lucidez. E foi antes quebrar pedras! A sua honestidade era fantástica, monstruosa: quando ia escolher cuidadosamente batatas, era o único que não furtava. Colocado numa brigada privilegiada, na oficina de tratamento de peles, como responsável pelos aparelhos hidráulicos, teve de abandonar o lugar porque se recusara a lavar as meias do chefe, Treitsch, um celibatário recrutado fora.

Os membros da brigada procuraram convencê-lo: que importa o trabalho que se faz? Bem, ao que parecia, isso importava-lhe! Quantas vezes escolheu um trabalho mais difícil, mais penoso, para preservar a sua integridade, e preservou-a, disso sou testemunha. Melhor: graças à extraordinária influência da sua alma limpa, sem mácula, sobre o corpo (já não se acredita nesse género de influência, não se compreende isso), o seu organismo não deixou de fortificar-se nos campos: o antigo reumatismo articular desapareceu por completo e, após uma febre tifoide, voltou-lhe a saúde e ficou melhor do que antes; no inverno, usava sacos de papel, nos quais fazia buracos para a cabeça e para as mãos, e nunca se constipava. [528](#)

O processo de envolvimento voluntário na “reavaliação do bem e do mal”, consequência do reconhecimento de insuficiência e sofrimento pessoais, equivale à adoção de identificação com Hórus (que, como o processo que renova, existe como algo superior à “moralidade do passado”). Isto significa que a capacidade de reavaliar a moralidade implica identificação com a figura que “gera e renova o mundo” – com a figura que medeia entre a ordem e o caos. É “dentro do domínio dessa figura” que existe realmente espaço para todos os aspetos da personalidade – já que as exigências depositadas sobre o indivíduo que deseja identificar-se com o

salvador são tão elevadas, por assim dizer, que cada aspeto de personalidade tem de ser manifestado, “redimido” e integrado numa hierarquia funcional. A reavaliação do bem e do mal permite, pois, a integração criativa destes aspetos de personalidade – e das suas representações secundárias em imaginação e ideia – previamente suprimidos e atrofiados por ideação moral imatura, incluindo a representada por afiliação de grupo (apresentada como o nível mais elevado de realização ética).

O ato de virar costas a algo anómalo é o processo de rotular essa coisa anómala como “demasiado aterrorizadora para ser enfrentada ou considerada”, na sua forma mais fundamental. Evitar algo é também defini-la – e, num sentido mais geral, definir-se a si mesmo. Evitar é dizer “isso é demasiado terrível” e isso significa “demasiado terrível para mim”. A impossibilidade de uma tarefa é necessariamente determinada em relação às capacidades daquele que com ela se depara. O ato de virar costas significa, pois, oposição voluntária ao processo de adaptação, já que nada de novo pode acontecer quando tudo de novo é evitado ou suprimido. O ato que apaga uma anomalia, pelo contrário, é o processo de rotular esse acontecimento como tolerável – e, simultaneamente, a definição do próprio como o agente capaz de o tolerar. A adoção de tal postura significa a possibilidade de mais crescimento, já que é em contacto com anomalia que nova informação é gerada. Esta “fé em si mesmo e na benevolência do mundo” manifesta-se como a coragem de arriscar tudo na busca do sentido. Se a natureza do objetivo *muda* de desejo de previsibilidade para desenvolvimento de personalidade capaz de enfrentar voluntariamente o caos, então o desconhecido, que nunca poderá ser permanentemente banido, já não será associado ao medo e a segurança, paradoxalmente, será permanentemente estabelecida:

De espinha curvada, quase quebrada, pude tirar dos meus anos de prisão o ensinamento seguinte: como o homem se torna bom ou mau. Embriagado pelos êxitos da mocidade, sentindo-me infalível, fui muitas vezes cruel. Abusando do poder, matei e oprimi. Nas minhas piores ações, armado dos melhores argumentos, estava convencido de que agia bem.

Sobre a palha apodrecida da prisão, senti pela primeira vez o bem agitar-se em mim. Pouco a pouco, descobri que a linha

divisória entre o bem e o mal não separa os Estados, nem as classes, nem os partidos, mas atravessa o coração de cada homem e de toda a humanidade. Essa linha é móvel, oscila em nós com os anos. Num coração invadido pelo mal, ela preserva um baluarte do bem; no melhor dos corações – um canto donde o mal não foi extirpado.

Desde então, compreendi a verdade de todas as religiões do mundo: elas lutam *com o mal que existe no homem* (em cada homem). É impossível expulsar completamente o mal para fora do mundo, mas pode-se reduzi-lo em cada homem.

Desde então compreendi a mentira de todas as revoluções da História: elas limitam-se a suprimir os agentes do mal que lhes são contemporâneos (e ainda, na sua pressa, sem discernimento, os agentes do bem), mas o próprio mal volta-lhe como herança, e ainda amplificado.

Deve colocar-se o processo de Nuremberga no ativo do século xx: ele destruiu a própria ideia perniciosa e um pequenino número de pessoas contaminadas por essa ideia (naturalmente, o mérito não cabe a Estaline, ele teria preferido que se fornecessem menos explicações e se fuzilassem mais). Se a humanidade não se suicidar, no século xx, numa explosão atômica ou por asfixia, triunfará, talvez, essa corrente?

Se não triunfar, então toda a História da humanidade não terá feito senão arrastar-se em vão. Dar uma porretada no inimigo, isso já é coisa que o homem das cavernas sabia fazer.

“Conhece-te a ti mesmo!” Nada favorece tanto o despertar da compreensão como as reflexões lancinantes sobre os nossos próprios crimes, as nossas faltas, os nossos erros. Passei numerosos anos analisando essas reflexões dolorosas, e, quando me falam sobre a insensibilidade dos nossos altos funcionários ou sobre a crueldade dos carrascos, revejo-me com os meus galões de capitão conduzindo a minha bateria através da Prússia devorada pelos incêndios e digo: “Nós outros, fomos melhores?”⁵²⁹

ADAPTAÇÃO HEROICA: RECONSTRUÇÃO VOLUNTÁRIA DO MAPA DE SENTIDO

O grupo proporciona a estrutura protetora – sentido condicional e padrão comportamental – que permite que o indivíduo se liberte da dependência da infância, que faça a transição do mundo materno para o mundo social e patriarcal. O grupo, contudo, não é o indivíduo. O desenvolvimento psicológico que cessa com a identificação de grupo – tida por qualquer ideólogo como o maior bem possível de atingir – constringe severamente o potencial individual e social, e condena o grupo, inevitavelmente, a uma dissolução súbita e catastrófica. A incapacidade de transcender a identificação de grupo é, em última análise, tão patológica quanto a incapacidade de deixar a infância.

O movimento do grupo para o indivíduo – à semelhança do movimento da infância para o grupo – segue o padrão transformativo arquetípico do heroico (paraíso, transgressão, queda, redenção; estabilidade, incorporação, dissolução, reconstrução). Tal transformação tem de ser realizada voluntariamente, através de exposição consciente ao desconhecido – embora possa ser catalisada por uma experiência suficientemente única ou traumática. A incapacidade de iniciar e/ou de completar de forma bem-sucedida o processo de maturação secundária intensifica o risco de decadência intrapsíquica e social e de consequente caos experiencial, depressão e ansiedade (incluindo ideias suicidas) ou aumenta a tendência para o fanatismo e para a consequente agressão intrapsíquica e grupal.

A Bíblia, considerada como uma única história, apresenta este “processo de maturação” em termos mitológicos. O Antigo Testamento oferece identidade de grupo, codificada por Moisés, como antídoto contra a queda do homem. Este antídoto, ainda que útil, é incompleto – nem o próprio Moisés, um verdadeiro herói ancestral, consegue chegar à terra prometida. O Novo Testamento, pelo contrário, oferece identificação com o herói como meio através do qual tanto a “queda” como os problemas de identidade de grupo podem ser “permanentemente” transcendidos. Tradicionalmente, o Novo Testamento tem sido lido como uma descrição de um acontecimento histórico, o qual redimiu a humanidade, de uma vez por todas: poderia mais razoavelmente

ser considerado a descrição de um processo que, se adotado, poderia levar ao estabelecimento da paz na terra.

O problema, contudo, é que ainda não se pode dizer que este processo esteja conscientemente – isto é, explicitamente – compreendido. Para mais, se realmente adotado, é extremamente assustador, sobretudo nas fases iniciais. Consequentemente, a “imitação de Cristo” – ou do herói no centro da cultura de outros sistemas religiosos – tende a assumir a forma de veneração ritualista, separada de outros aspetos “não religiosos” da vida. A participação voluntária no processo heroico, pelo contrário – que significa confronto corajoso com o desconhecido – torna a “veneração” uma questão de verdadeira identificação. Isto significa que o verdadeiro “crente” ultrapassa a adesão dogmática para realizar a alma do herói – para “encarnar essa alma” – em todos os aspetos da sua vida quotidiana.

Isto é fácil de dizer, mas muito difícil de compreender – e de fazer. Não é uma coisa fácil traduzir o mito transpessoal do herói num modelo de ação e representação, nas condições únicas que compõem uma vida individual. Parece igualmente problemático – até soberbo – partir do princípio de que o indivíduo possa ser uma força digna de identificação com o herói. Não obstante, somos mais do que parecemos – e somos mais problemáticos do que imaginamos, quando indisciplinados e irrealizados. A “banalidade do mal” – a famosa expressão de Hannah Arendt⁵³⁰, aplicada à “personalidade” nazi frequentemente desinteressante – é mais exatamente “o mal da banalidade”. As nossas pequenas fraquezas acumulam-se, multiplicam-se e tornam-se os grandes males do Estado. À medida que o nosso poder tecnológico se expande, o perigo que constituímos aumenta – e as consequências da nossa estupidez voluntária multiplicam-se. É cada vez mais necessário que nos corrijamos – não aos outros – e que aprendamos explicitamente o que isso significa.

A natureza do processo de identificação com o herói pode ser compreendido em grande detalhe como consequência da análise da alquimia, que Jung transformou no trabalho da sua vida. A alquimia – considerada, em termos mais gerais, o precursor da

química moderna – foi, na verdade, um esforço de vinte séculos por compreender as “transformações da matéria”. A matéria alquímica, porém, não era a matéria da ciência moderna – o que é bastante lógico, já que os antigos alquimistas operavam sem os pressupostos e as ferramentas da ciência moderna. Era uma substância mais semelhante ao Tao – “o que produzia ou constituía o fluxo do ser”; algo mais como “informação”, no sentido moderno (se a informação pode ser considerada latente em locais inexplorados); algo mais como o desconhecido (algo como a matriz do ser). A investigação desta “matéria” intrinsecamente chamativa – deste desconhecido – produziu uma série de transformações internas na psique alquímica, tornando-a ainda mais semelhante à pedra da Filosofia: algo que podia transformar “matéria base” em ouro espiritual; algo que tinha, para mais, a natureza eterna, durável e indestrutível da pedra. À medida que o esforço alquímico progredia, ao longo da era cristã, a “pedra” foi sendo cada vez mais assimilada como Cristo – a pedra angular “rejeitada pelos construtores”, o agente de transformação voluntária – cujas ações transformam eternamente o “mundo perdido” no paraíso.

Os últimos alquimistas “afirmavam” que uma personalidade que tivesse assimilado por completo o “espírito do desconhecido” equivalia a Cristo. Jung traduziu esta linguagem mitológica carregada de imagens para algo mais compreensível – mas ainda não entendido. A terrível mensagem central deste modo de pensamento é a seguinte: não mintas, sobretudo a ti mesmo, ou destruirás o processo que te dá a força para suportar o mundo trágico. Na tua fraqueza – a consequência da tua mentira – tornar-te-ás cruel, arrogante e vingativo. Servirás então como emissário “inconsciente” do agente de destruição, e trabalharás para provocar o fim da vida.

A Doença Criativa e o Herói

“I.N.R.I.”–“Igni Natura Renovatur Integra”^{[531](#)}

O “terceiro modo” de adaptação – alternativa à decadência e ao fascismo – é heroico. O heroísmo é comparativamente raro, porque requer sacrifício voluntário da certeza cultivada pelo grupo e aceitação indefinida do

consequente caos psicológico, concomitante à (re)exposição ao desconhecido. Este é, não obstante, o caminho criativo, que leva a nova descoberta ou reconfiguração, contendo o elemento vivo da cultura. O ator criativo adota o papel do herói e coloca-se além do (até em oposição ao) enclave protetor da história. Em consequência, é novamente exposto ao terrível desconhecido. Tal reexposição gera terror mortal, mas permite união com possibilidade – permite inspiração, reconstrução e avanço. É a desintegração e desinibição do sentido (precedendo a sua reintegração) – ocorrências necessariamente concomitantes ao processo heroico – que produz o fenómeno que liga o génio, na imaginação popular, à loucura. O génio e o lunático estão separados, contudo, pela sua posição relativa em relação ao desconhecido: o génio é o herói afortunado que enfrenta voluntariamente as consequências inesperadas do seu comportamento insuficientemente adaptativo, em terreno por si escolhido. O louco desafortunado, pelo contrário, fugiu de algo carnívoro, de algo que prospera com a negligência e cresce – algo que acabará por devorá-lo. O génio dissolve-se, é inundado por sentido indeterminado, e é reconstituído – após o que dissolve, inunda e reconfigura o mundo social. O psicótico dissolve-se e afoga-se na enchente.

É a capacidade de enfrentar voluntariamente o desconhecido e de reconfigurar adequadamente as proposições que guiaram a adaptação passada que constitui o espírito eterno do homem, o Verbo criador do mundo. A existência e a natureza desse espírito receberam desde sempre o devido reconhecimento na filosofia e religião ocidentais (e orientais). O eminente teólogo Reinhold Niebuhr declara:

Tanto em Platão como em Aristóteles, a “mente” é claramente distinguida do corpo. É o princípio unificador e ordenador, o órgão do *logos*, que traz harmonia à vida da alma, já que o *logos* é o princípio criativo e formador do mundo. Os pressupostos metafísicos gregos são naturalmente determinantes para a doutrina do homem; e desde Parménides de Eleia que a filosofia, por um lado, assumira uma identidade entre o ser e a razão e, por outro, pressupusera que a razão opera sobre alguma coisa sem forma ou por formar que nunca é completamente tratável. No pensamento de Aristóteles, a matéria é “um resquício, o não-existente em si mesmo impossível de conhecer e alheio à razão,

o que resta depois do processo de clarificar a coisa em forma e conceção. Este não-existente nem é, nem não é; ainda não é, o que quer dizer que só obtém realidade na medida em que se torna o veículo de alguma determinação conceptual⁵³².”⁵³³

A noção da afinidade intrínseca do espírito com o criador foi abstratamente elaborada, em muito mais pormenor, no decurso do desenvolvimento do pensamento judaico-cristão. A partir deste ponto de vista, o homem é compreendido mais profundamente em termos da sua relação com Deus – como feito “à imagem de Deus” – em vez de à luz das suas capacidades cognitivas ou do seu lugar na natureza. A essência deste “espírito identificado com Deus” é a capacidade eterna de criar e transformar. Niebuhr observa que

O espírito humano tem a capacidade especial de se colocar continuamente fora de si mesmo em termos de regressão indefinida [...] O eu conhece o mundo, na medida em que conhece o mundo, porque se coloca tanto fora de si mesmo como do mundo, o que significa que não pode compreender-se a si mesmo exceto como é compreendido fora de si mesmo e do mundo.⁵³⁴

Esta capacidade de transcendência infinita, que é a capacidade de abstração e de depois representar a abstração, e de abstrair a partir da representação e assim sucessivamente, sem fim, não ocorre sem custo, como observámos previamente. Podemos derrubar o baralho de cartas com a mesma facilidade com que o erigimos; para mais, a nossa capacidade para o mal está integralmente ligada à nossa capacidade de superar limites.

O pensamento abstrato em geral, e o pensamento abstrato moral em particular, é jogo: o jogo é: “e se?” Para jogar, é preciso primeiro estabelecer, depois identificar e depois alterar pressupostos básicos. Antes de qualquer jogo poder ser jogado, é necessário estabelecer as regras; antes de o jogo poder ser alterado, as regras têm de ser manifestadas. Um jogo (pelo menos nas suas últimas fases) é jogado construindo uma imagem do “mundo” na imaginação, de acordo com certos pressupostos – que são as regras (o “ambiente”) do jogo – e depois agindo nesse mundo imaginário. Esta construção do jogo, jogar e modificar, é uma forma de prática da atividade no mundo real. À medida que a complexidade dos

jogos aumenta, de facto, torna-se cada vez mais difícil distingui-los da atividade no mundo real.

O próprio jogo, nas suas primeiras fases, é jogado ao nível processual; as regras estão implícitas. Só depois de uma representação do jogo ter sido estabelecida é que este pode ser partilhado; mais tarde, as próprias regras podem ser alteradas. Piaget discute a formulação das regras dos jogos infantis:

Do ponto de vista da prática ou aplicação de regras, podem distinguir-se quatro fases sucessivas.

Uma primeira fase de um carácter puramente *motor e individual*, durante o qual a criança manuseia os berlindes segundo os seus desejos e hábitos motores. Isto leva à formação de esquemas mais ou menos ritualizados, mas, dado que o jogo ainda é puramente individual, só podemos falar de regras motoras e não de verdadeiras regras coletivas.

A segunda poderá ser chamada *egocêntrica* pelas seguintes razões. Esta fase começa no momento em que a criança recebe do exterior o exemplo de regras codificadas, isto é, algures entre os dois e os cinco anos. Mas, embora imite este exemplo, continua a jogar ou por si mesma, sem se dar ao trabalho de procurar parceiros de jogo, ou com outros, mas sem tentar ganhar, e, por conseguinte, sem tentar unificar as diferentes formas de jogar. Por outras palavras, as crianças nesta fase, mesmo quando jogam juntas, jogam “cada uma por si” (toda a gente pode ganhar ao mesmo tempo) e sem considerar qualquer codificação de regras. Designámos com o termo Egocentrismo este carácter dual, combinar a imitação de outros com um uso puramente individual dos exemplos recebidos.

Uma terceira fase surge entre os sete e os oito anos, a que chamaremos a fase da *cooperação* incipiente. Cada jogador tenta agora vencer e todos, por isso, começam a preocupar-se com a questão de controlo mútuo e de unificação das regras. Mas, ainda que um certo acordo possa ser alcançado no decurso de um jogo, ideias acerca das regras em geral ainda são bastante vagas. Por outras palavras, crianças entre os sete e os oito anos, que pertencem à mesma turma na escola e por isso

estão constantemente a jogar umas com as outras, fazem, quando interrogadas em separado, relatos díspares e muitas vezes completamente contraditórios das regras observadas no jogo do berlinde.

Por fim, entre os onze e os doze anos, surge uma nova fase, que é a da *codificação das regras*. Não só todos os detalhes do procedimento no jogo são fixados como o próprio código de regras a ser observado é conhecido por toda a sociedade. Há uma concordância impressionante na informação dada por crianças entre os dez e os doze anos pertencentes à mesma turma de uma escola, quando questionadas acerca das regras do jogo e das suas possíveis variações [...]

Se, agora, nos debruçarmos sobre a consciência das regras, constataremos uma progressão cujos detalhes são ainda mais elusivos, mas não menos claramente demarcadas, se observados a uma escala maior. Podemos expressar isto dizendo que o progresso percorre três fases, dos quais o segundo começa durante a fase egocêntrica e termina por volta do meio da fase da cooperação (nove-dez anos) e o terceiro abarca o resto desta fase de cooperação e toda a fase marcada pela codificação das regras.

Durante a primeira fase, as regras ainda não têm um caráter coercivo, seja porque são puramente motoras, seja porque (no início da fase egocêntrica) são recebidas, como se inconscientemente, e como exemplos interessantes, em vez de realidades obrigatórias.

Durante a segunda fase (apogeu da fase egocêntrica e primeira metade da fase de cooperação), as regras são vistas como sagradas e intocáveis, emanando dos adultos e durando para sempre. A criança vê qualquer alteração sugerida como uma transgressão.

Por fim, durante a terceira fase, uma regra é encarada como uma lei, devido a consentimento mútuo, que deve ser respeitada caso se queira ser leal, mas que é permissível alterar, desde que a opinião geral o apoie.

A correlação entre as três fases do desenvolvimento da consciência das regras e as quatro fases relativas ao seu cumprimento prático é, claro está, apenas uma correlação estatística e, como tal, muito aproximada. Mas, em termos gerais, esta relação parece-nos indisputável. A regra coletiva é, ao início, algo externo ao indivíduo e, conseqüentemente, sagrada para ele; depois, à medida que a torna gradualmente sua, passa, nesse sentido, a ser sentida como produto livre de entendimento mútuo e como uma consciência autónoma. E, em relação ao uso prático, é simplesmente natural que um respeito místico pelas leis seja acompanhado por um conhecimento e uma aplicação rudimentares dos seus conteúdos, enquanto um respeito racional e bem fundamentado se faz acompanhar por uma aplicação efetiva de cada regra em pormenor.⁵³⁵

A criança na “segunda fase”, que aceita os pressupostos da sua subtradição cultural como “sagrados e intocáveis”, pensa de uma forma similar ao homem clássico, parcialmente hipotético, pré-experimental ou “primitivo”, que venera o passado, em representação, como verdade absoluta. Tanto a criança como o primitivo preocupam-se primariamente com *como comportar-se* – como organizar comportamento, *contranatura*, na comunidade social, para, simultânea e continuamente, alcançar fins considerados desejáveis. Só muito mais tarde, depois de estas questões mais fundamentais se resolverem, é que os próprios meios de resolução podem ser questionados. Este ato de conceptualização de ordem superior implica a emergência da capacidade de jogar segundo as regras dos jogos – e da crença na justificabilidade de tal atividade (este repúdio da ordem tradicional). Esta capacidade mais abstrata permite responder ao metaproblema da moralidade, que se coloca (muito) antes: não “como devo comportar-me” mas “como pode (ou é ou foi) ser determinada a forma como devo comportar-me?”⁵³⁶ Paradoxalmente, talvez, a resposta a este metaproblema também proporciona a resposta final à questão (aparentemente) menos abstrata “como devo comportar-me?” ou “o que é o bem?”

Alguns exemplos da tradição religiosa ocidental podem contribuir para a compreensão (1) da natureza da distinção entre o problema central da moralidade (“o que é o bem?”) e o metaproblema (“como se determinam

as respostas a ‘o que é o bem?’”); (2) da estrutura das resoluções correspondentes; e (3) da forma como o metaproblema e a sua solução seguem no decurso do desenvolvimento histórico do problema e da sua solução – acompanhado pelo desenvolvimento (cíclico) de uma (auto)consciência cada vez mais sofisticada e poderosa. Começamos pelo problema da (auto)consciência, que surge em parte como capacidade aumentada do sistema de memória declarativa de codificar com exatidão a natureza do comportamento humano, próprio e alheio. Esta codificação assume primeiro a forma da narrativa, ou mito, que, conforme já foi indicado, é uso semântico de representação episódica de sabedoria processual. A análise semântica da narrativa – crítica⁵³⁷ – permite derivação de princípios morais abstratos. A *codificação semântica pura* de primeira ordem da moralidade implícita no comportamento, e depois em representação episódica/semântica (narrativa ou mítica), parece assumir a forma da lista. Uma lista de leis – regras morais – define direta e simplesmente o que constitui comportamento aceitável e o que não o faz. Uma lista explícita serve de guia admirável para o adolescente, emergindo do mundo materno. Tal lista poderá ser encarada como a forma mais básica de filosofia moral explícita.

A lista emerge na narrativa da consciência judaico-cristã como consequência das ações da figura de Moisés, que serve como legislador para o povo judaico. Moisés tem muitos dos atributos do herói mítico (típico) e constitui uma figura análoga à do antepassado sobrenatural do primitivo. É caracterizado por um nascimento ameaçado, por exemplo, e por uma ascendência dual (por um lado uns pais humildes, por outro uns progenitores exaltados ou divinos):

O rei do Egito disse às parteiras dos hebreus, das quais uma se chamava Chifra e outra Pua:

“Quando assistirdes aos partos das mulheres dos hebreus, reparai na criança: se for um menino, matai-o⁵³⁸; se for uma menina, deixai-a viver.”

Mas as parteiras temeram a Deus: não fizeram como lhes tinha falado o rei do Egito, e deixaram viver os meninos.

Então, o rei do Egito chamou-as e disse-lhes: “Porque fizestes dessa maneira e deixastes viver os meninos?”

As parteiras disseram ao faraó: “As mulheres dos hebreus não são como as egípcias; elas são fortes: antes de chegar a parteira, já elas deram à luz.”

Deus retribuiu o bem às parteiras, e o povo multiplicou-se e tornou-se muito poderoso.

Como as parteiras temeram a Deus, e Ele lhes concedeu uma descendência, o faraó ordenou a todo o seu povo: “Atirai ao rio os meninos recém-nascidos; as meninas, porém, deixai-as viver todas.”

Um homem da casa de Levi tomou por esposa uma filha de Levi.

A mulher concebeu e deu à luz um filho. Viu que era belo, e escondeu-o durante três meses. Não podendo mantê-lo escondido por mais tempo, arranjou-lhe uma cesta de papiro, calafetou-a com betume e pez, colocou nela o menino, e foi pô-la nos juncos da margem do rio.

A irmã dele colocou-se a uma certa distância para saber o que lhe sucederia.

Ora a filha do faraó desceu ao rio para tomar banho, enquanto as suas jovens acompanhantes caminhavam ao longo do rio. Viu a cesta no meio dos juncos e enviou a sua serva para a trazer.

Abriu-a e viu a criança: era um menino que chorava. Compadeceu-se dele e disse: “Este é um dos filhos dos hebreus.”

Então a irmã dele disse à filha do faraó: “Queres que te vá chamar uma ama entre as mulheres dos hebreus, para te amamentar o menino?”

“Vai”, disse-lhe a filha do faraó. E a jovem foi chamar a mãe do menino.

A filha do faraó disse-lhe: “Leva este menino e amamenta-mo, e dar-te-ei o teu salário.” A mulher levou o menino e amamentou-o.

O menino cresceu, e ela devolveu-o à filha do faraó. Foi para ela como um filho, e deu-lhe o nome de Moisés, dizendo: “Porque o tirei das águas.” (Êxodo 1:15-22; 2:1-10)

Quando chega à idade adulta, Moisés rejeita o seu legado egípcio secundário e junta-se de novo aos Hebreus – acabando por se tornar seu líder e por guiá-los para longe do Egito e da servidão egípcia (da escravidão sob a tirania). Leva-os numa jornada heroica, da presente condição insuportável e condenada, através do deserto (purgatório) – onde age de acordo com procedimentos que ele estabelece – até ao próprio paraíso (terreno), a Terra Prometida de leite e mel. Frye comenta:

O padrão bíblico da visão do purgatório é a narrativa do Êxodo, que se divide em três partes principais. Em primeiro lugar, o tempo no Egito, a “fornaça de ferro”, um mundo visitado por pragas, onde o desejo egípcio pela exterminação dos Hebreus se inverte com a chacina dos primogénitos egípcios. O episódio termina com o atravessar do Mar Vermelho, a separação de Israel do Egito e o afogamento do exército egípcio. O segundo episódio é a travessia do deserto, um período labiríntico de direção perdida, onde uma geração tem de morrer antes que outra entre na Terra Prometida (Salmo 95:11). Esta é uma de várias características que indicam que estamos num mundo que transcende a história e que é na linguagem mais poética dos profetas que o significado verdadeiro ou simbólico do Egito, do deserto e da Terra Prometida emerge com maior clareza.

A terceira fase é da entrada na Terra Prometida, em que Moisés, personificando a geração mais velha, morre mesmo à margem. Na tipologia cristã [...] isto significa que a lei, que Moisés simboliza, não pode redimir a humanidade: só o seu sucessor Josué, que tem o mesmo nome que Jesus, pode invadir e conquistar Canaã.⁵³⁹, ⁵⁴⁰

Moisés é um revolucionário; ensina ao seu povo um novo modo de ser. Isto significa que reavalia os seus objetivos, bem como os seus meios. Este processo de readaptação revolucionária é necessariamente precedido por um período de sofrimento intenso, já que os afetos libertados pela nova situação se digladiam entre si, por assim dizer, até serem subjugados. A história bíblica representa dramaticamente este processo, apresentando-a em termos da longa e difícil travessia do deserto. A provisão de alimento “divinal”⁵⁴¹ durante esta época é uma pista do sentido, por assim dizer, da história – o interregno de dor e confusão que precede o restabelecimento

ou a melhoria da estabilidade só pode ser tolerado pelos que são alimentados por “pão espiritual”; só pode ser tolerado por aqueles que incorporaram suficiente significado e por isso desenvolveram sabedoria, paciência e fé.

No decurso do êxodo, Moisés começa por servir de juiz para o seu povo. É escolhido espontaneamente, talvez na base de força ou integração de caráter percecionada, como mediador entre conflitos de valor. Neste papel, é obrigado a determinar o que estava certo, ou o que devia estar – e o que estava mal, ou comparativamente mal:

Sucedeu que no dia seguinte Moisés se sentou para julgar o povo, e o povo manteve-se de pé na frente de Moisés de manhã até à noite.

O sogro de Moisés viu tudo o que ele fazia pelo povo e disse: “O que é isso que tu fazes pelo povo? Por que razão te sentas tu sozinho, e todo o povo fica junto de ti de manhã até à noite?” Moisés disse ao seu sogro: “É que o povo vem ter comigo para consultar a Deus. Quando há alguma questão entre eles, vêm ter comigo, e eu julgo entre um e outro e faço-lhes conhecer os preceitos de Deus e as suas instruções.” (Êxodo 18:13-16)

A adoção desta responsabilidade implica aceitação voluntária de um tremendo esforço intrapsíquico – um esforço associado com necessidade de julgamento moral constante e exigente (estabelecimento de ordem hierárquica, resultante de uma luta intrapsíquica quase darwiniana de valores abstratos) – e, quando existe essa capacidade, geração consequente de atividade adaptativa compensatória. No caso mítico de Moisés, tal atividade assumiu a forma de *tradução* – tradução de princípios morais de procedimento e representação narrativa dos mesmos num código semântico abstrato. Este ato de tradução constituiu um tremendo salto em frente, uma mudança qualitativa na cognição humana – independentemente de ter sido realmente executada por Moisés ou por um qualquer número de indivíduos ao longo de centenas de anos (um instante, apesar de tudo, a partir da perspetiva da evolução) e condensada num “acontecimento único” pelo processo socialmente mediado da memória mitológica. A emergência do conhecimento moral em forma semântica explícita (por oposição à sua representação implícita em narrativa) aparece representada na mitologia como “causada” por uma

revelação. Esta revelação é receção de conhecimento “de uma fonte superior” – neste caso, do sistema de memória episódica para o de semântica (do domínio misterioso da imaginação para o mundo concreto).

A geração (*desinibição*, mais precisamente) de afeto avassalador caracterizará necessariamente transições em capacidade cognitiva desta magnitude; uma geração semelhante à que acompanha o fenómeno de “perceção” típico do empenho criativo ou psicoterapêutico. Esta poderá ser considerada uma consequência do estabelecimento temporário inicial de integração intrapsíquica – estabelecimento de isomorfismo ou concordância entre os sistemas procedimentais, episódicos e de memória semântica – e reconhecimento das possibilidades múltiplas (as oportunidades redentoras até então imprevisíveis) assim libertadas. A “primeira descoberta” de um novo sistema de categorização implica apreensão imediata da ampla “utilidade potencial” dessas coisas recém-compreendidas (significa compressão da sua *promessa renovada*). Esta “primeira descoberta” – *Eureca!* – é o aspeto positivo da renovação voluntária da experiência. Este processo é representado dramaticamente no Êxodo através da transformação do aparecimento de Moisés como consequência do seu encontro prolongado com Deus:

Moisés permaneceu junto do senhor quarenta dias e quarenta noites, sem comer pão nem beber água. E escreveu nas tábuas as palavras da aliança, os dez mandamentos.

Moisés desceu do monte Sinai, trazendo na mão as duas tábuas do testemunho. Não sabia, enquanto descia o monte, que a pele do seu rosto resplandecia, depois de ter falado com Deus. Quando Aarão e todos os filhos de Israel o viram, notaram que a pele do seu rosto se tornara resplandecente e não se atreveram a aproximar-se dele.

Moisés, porém, chamou-os; Aarão e todos os chefes da assembleia foram ter com ele, e ele falou-lhes. Em seguida, aproximaram-se todos os filhos de Israel, aos quais transmitiu todas as ordens que tinha recebido do Senhor, no monte Sinai. (Êxodo 34:28-32)

Este “rosto resplandecente” é equação do indivíduo com poder solar; simbólico de iluminação, esclarecimento, transfiguração momentânea para

representante eterno dos deuses. Este “grande salto em frente” coloca Moisés, temporariamente, na companhia de Deus.

Moisés transforma o que era a tradição, incorporada em comportamento e representada no mito, num código semântico explícito. O Decálogo é o conjunto mais fundamental do “novo código”:

Não haverá para ti outros deuses na minha presença.

Não farás para ti imagem esculpida nem representação alguma do que está em cima, nos céus, do que está em baixo, na terra, e do que está debaixo da terra, nas águas.

Não te prostrarás diante dessas coisas e não as servirás, porque Eu, o Senhor, teu Deus, sou um Deus zeloso, que castigo o pecado dos pais nos filhos até à terceira e à quarta geração, para aqueles que me odeiam, mas que trato com bondade até à milésima geração aqueles que amam e guardam os meus mandamentos.

Não usarás o nome do Senhor, teu Deus, em vão, porque o Senhor não deixa impune aquele que usa o seu nome em vão.

Recorda-te do dia de sábado, para o santificar. Trabalharás durante seis dias e farás todo o teu trabalho. Mas o sétimo dia é o sábado consagrado ao Senhor, teu Deus. Não farás trabalho algum, tu, o teu filho e a tua filha, o teu servo e a tua serva, os teus animais, o estrangeiro que está dentro das tuas portas.

Porque em seis dias o Senhor fez os céus e a terra, o mar e tudo o que está neles, mas descansou no sétimo dia. Por isso, o Senhor abençoou o dia de sábado e santificou-o. [542](#)

Honra o teu pai e a tua mãe, para que se prolonguem os teus dias sobre a terra que o Senhor, teu Deus, te dá.

Não matarás.

Não cometerás adultério.

Não roubarás.

Não responderás contra o teu próximo como testemunha mentirosa.

Não desejarás a casa do teu próximo. Não desejarás a mulher do teu próximo, o seu servo, a sua serva, o seu boi, o seu burro, e tudo o que é do teu próximo. (Êxodo 20:3-17)

A codificação da tradição depende necessariamente da existência de tradição – comportamento adaptativo estabelecido e representação secundária do mesmo. O conhecimento presente em tal tradição existe como consequência de pressão evolutiva, por assim dizer, operando primariamente (no sentido literal) ao nível da ação interpessoal, e só secundariamente, depois, sobe pela hierarquia da consciência, traduzindo-se em representação. Isto significa que a evolução procede pelo menos tão frequentemente (e, por regra, mais profundamente) do *comportamento para a representação* (episódica e semântica) – de ação adaptativa e retrato mítico desta (incluindo toda a verdadeira arte) para conhecimento verbal abstrato – como da *representação para o comportamento*.⁵⁴³, ⁵⁴⁴, ⁵⁴⁵

A tradução da tradição para a lei torna verbalmente abstrato o que até então estivera, no melhor dos casos, codificado em imagem – torna a moralidade da cultura e o indivíduo moral “consciente” pela primeira vez. Este ato de transformação, culminando numa mudança qualitativa de sofisticação cognitiva na atividade intrapsíquica de um herói cultural mitificado, constitui a consequência de séculos de esforço adaptativo abstrato. As ações do herói identificam-se com atributos celestiais “pela história”, para assinalar a importância (e o local e a fonte intrapsíquicos)⁵⁴⁶ da ocorrência revolucionária. Nietzsche declara:

Grandes homens, tal como grandes épocas, são material explosivo no qual se acumulou uma energia tremenda; o seu pré-requisito sempre foi, histórica e fisiologicamente, que uma reunião, acumulação, economia e preservação prolongadas os precedesse – que não houvesse explosão alguma durante muito tempo. Se a tensão na massa cresce em demasia, o mais pequeno estímulo basta para invocar o “gênio”, a “façanha”, o grande destino, o mundo.⁵⁴⁷

Os pressupostos morais de uma sociedade emergem primeiro de forma procedimental, como consequência da atividade de exploração individual, que é o processo que gera novos padrões comportamentais. Estes padrões comportamentais são então hierarquicamente estruturados como consequência de uma competição quase darwiniana, de acordo com as restrições anteriormente ressaltadas (apelo à imaginação, autossustentação, etc.). Os sistemas de memória episódica mapeiam o procedimento e o resultado deste, e, assim, contêm uma estrutura

paradigmática similar – imagisticamente e depois mais puramente semântica. Com o passar do tempo, o desconhecido, a natureza, passa assim a ser miticamente representada como a Grande Mãe afetivamente bivalente, em simultâneo criativa e destrutiva. O conhecido, a cultura, torna-se o Grande Pai, tirano e rei sábio, personalidade autoritária e protetora, adaptada ao desconhecido. O conhecedor, o homem, transforma-se nos irmãos hostis míticos, filhos da convenção, herói e anti-herói, Cristo e Satanás – eternos gerador e destruidor da história e da tradição. A cognição semântica, alimentando-se da narrativa – a ponte entre o episódio e a pura abstração verbal – deriva “regras” do comportamento. A aplicação das regras altera o ambiente, incluindo representações procedimentais e episódicas do mesmo. Assim o ciclo continua.

A cultura protege o indivíduo contra as consequências da sua vulnerabilidade (pelo menos no seu aspeto positivo); mas o preço pago pela segurança absoluta é liberdade e individualidade e, por conseguinte, criatividade. O sacrifício da criatividade individual, por escolha, acaba por privar a vida de prazer, de sentido – mas não de ansiedade ou dor – e, assim, torna-a insuportável. O *Homo sapiens* civilizado ou histórico cresce no contexto de um cânone estruturado de princípios implícita e explicitamente dispostos e tidos como absolutos pela maioria dos indivíduos de uma civilização. Em troca deste legado, que é na verdade a soma total dos esforços da humanidade ao longo de milhares de anos, o indivíduo é moldado e formado e pode assim sobreviver independentemente; mas toda esta formação não é puramente benéfica. É um triste facto que as atividades intrinsecamente recompensadoras, implicitamente interessantes associadas ao heroísmo individual muitas vezes representam uma ameaça à estrutura estabelecida do grupo.

O Grande Pai, aspeto positivo da história, protege o homem da Terrível Mãe. Ele é a ordem civilizada, educação e sabedoria incorporadas e representadas, a personificação abstrata e integrada de todos os heróis que existiram antes e deixaram a sua marca no comportamento (cultural) da espécie. É modelo ritual para emulação – Bom Rei, Juiz Sábio, Homem de Coragem, de Ação, de Arte, de Pensamento. Na medida em que representa padrões particulares e específicos de ação, contudo, é o inimigo da possibilidade, da vida no presente, do herói – e é, conseqüente e

necessariamente, captor do espírito, personificação do Tirano, do Burocrata. Esta é a história enquanto Terrível Pai, peso morto do passado, massa esmagadora de opinião e preconceito tacanhos, intolerantes populares. Esta é a força que oprime a Boa Mãe, o aspeto criativo da própria vida. O Terrível Pai opõe-se a qualquer coisa nova, a qualquer coisa que ameace a sua estrutura integral e o seu domínio absoluto. A identificação do homem bem-adaptado com a sua cultura significa que, à medida que a história se torna estabelecida, em contraposição com a força que a natureza representa, o herói criativo tem de combater a opinião pública [composta, quando ideológica, por *slogans* contemporâneos (*sluagh-ghairms*: gritos de batalha dos mortos)], bem como as forças do desconhecido “natural”. O herói é um inimigo da estrutura historicamente determinada de valores e pressupostos, porque pode ter de reordenar essa estrutura e não apenas acrescentá-la ou mantê-la, para lidar com o que continua desconhecido. Nesse processo de reordenação, infelizmente, arrisca-se a expor-se e a todos os homens bem-adaptados que se identificam com e mantêm essa cultura contra as terríveis forças do desconhecido – contra a ansiedade e o pavor mortais, contra o medo do vazio, contra o terror da loucura, a destruição física e a aniquilação.

Estas ideias encontram-se dramaticamente apresentadas em *Os Irmãos Karamazov* de Dostoiévski. Ivan, ateu atormentado, conta uma história que inventou ao seu irmão religioso, Alyosha, noviço no mosteiro local. Cristo regressa à terra, a Sevilha, durante o tempo da Inquisição Espanhola:

Apareceu discretamente, sem se fazer notar, e – coisa estranha – todos o reconheceram. Seria uma das mais belas passagens do meu poema explicar a razão disto. Atraído por uma força irresistível, o povo aglomera-se à sua passagem e segue-lhe os passos. Silencioso, ele passa no meio da turba com um sorriso de infinita compaixão. Tem o coração abrasado de amor; dos seus olhos irradiam a Lua, a Ciência, a Força, despertando o amor nos corações. Estende-lhes os braços e abençoa-os. Do seu contacto, mesmo das suas vestes, emana uma virtude salutar. Um velho, cego desde a infância, exclama entre a multidão: “Senhor, cura-me, para que possa ver-te!” Cai-lhe dos olhos a venda e o cego vê. O povo derrama lágrimas de

alegria e beija a terra que Ele pisa. As crianças atiram-Lhe flores. Canta-se, grita-se: “Hosana!” É Ele, deve ser Ele, não pode ser senão Ele! E Ele detém-se no adro da Catedral de Sevilha no momento em que para ali conduzem um caixãozinho branco em que repousa uma criança de sete anos, filha única de um notável da cidade. A morta está coberta de flores. “Ele ressuscitará a tua filha!”, gritam de entre a multidão à mãe lacrimosa. O sacerdote que acompanha o caixão olha com um ar perplexo e franze as sobrancelhas. De repente ouve-se um grito, a mãe lança-se aos pés do Senhor, clamando: “Se és o Salvador, ressuscita a minha filha!” e estende-lhe os braços. O cortejo para e colocam o caixão nas lajes. Ele contempla-a cheio de piedade; a sua boca profere docemente uma vez ainda: *Talitha Loum*, e a pequena ergue-se, senta-se e olha em torno de si, sorridente, com um ar espantado. Segura o ramo de rosas brancas que lhe haviam colocado no caixão. Da multidão emocionada saem gritos e choros.

Nesse momento atravessa a praça o inquisidor-mor. É um velho alto, quase nonagenário, de rosto descarnado, olhos encovados mas onde brilha ainda uma centelha. Já não enverga as suas vestes pomposas com que na véspera se pavoneava diante do povo, enquanto queimavam os inimigos da Igreja romana; vestiu de novo o seu velho hábito grosseiro. Os seus lúgubres auxiliares e a guarda do Santo Ofício seguem-no a respeitosa distância. Para diante da multidão e observa de longe. Viu tudo, o esquife poisado perante Ele, a ressurreição da criança e o seu rosto tornou-se sombrio. Franze as espessas sobrancelhas e os olhos cintilam-lhe com um fulgor sinistro. Aponta-O a dedo e ordena aos guardas que O prendam.

Tão grande é o seu poder e de tal modo está o povo habituado a submeter-se, a obedecer-lhe, tremendo, que a multidão se afasta diante dos esbirros; no meio de um silêncio mortal, estes agarram-no e levam-no. Como um só homem, esse povo inclina-se até ao chão perante o velho inquisidor, que o abençoa sem proferir palavra e segue o seu caminho.

Conduzem o prisioneiro ao velho e sombrio edifício da Inquisição, e aí o encerram numa pequena cela abobadada. O dia extingue-se, vem a noite, uma noite de Sevilha, quente e abafada. O ar está impregnado do aroma dos loureiros e dos limoeiros.

Nas trevas, a porta de ferro da masmorra abre-se de súbito e o inquisidor-mor aparece, de archote na mão. Vem só e a porta fecha-se atrás dele. Detém-se no limiar, considera demoradamente a Santa Face. Por fim aproxima-se, coloca o archote sobre a mesa e diz-lhe:

– És Tu, Tu? – Não recebendo resposta, acrescenta rapidamente: – Não digas nada, cala-te. Aliás, que poderias dizer? Sei-o até bem demais. Não tens o direito de acrescentar uma palavra ao que disseste outrora. Porque vieste perturbar-nos? Pois sabes muito bem que nos perturbas. Mas acaso sabes o que sucederá amanhã? Ignoro quem és e não quero sabê-lo: és Tu ou apenas a Sua aparência? Seja como for, amanhã eu te condenarei e serás queimado como o pior dos heréticos, e este mesmo povo que hoje te beijava os pés amanhã se precipitará, a um sinal meu, para alimentar a tua fogueira. Sabe-lo? Talvez – acrescentou o velho, pensativo, de olhar sempre fixo no seu prisioneiro.⁵⁴⁸

Apesar das suas ações tirânicas, o Inquisidor sente-se compelido a justificar as suas ações perante Cristo:

Diz o teu eminente profeta, na sua visão simbólica, que ouviu o número de assinalados, eram dez mil por cada tribo. Para serem tão numerosos, deviam ser mais que homens, quase deuses. Suportaram a tua cruz e a existência no deserto, alimentando-se de gafanhotos e de raízes; sem dúvida que podem estar orgulhosos desses filhos da liberdade, do livre amor, do sublime sacrifício feito em Teu nome. Mas lembra-Te que eram apenas alguns milhares e quase deuses. E o resto? Serão os outros culpados, fracos seres humanos, de não terem podido aguentar o que os fortes aguentaram? A alma fraca será culpada de não conter em si dons tão extraordinários? Vieste realmente só para os eleitos? Então, é um mistério, incompreensível para nós, e

teremos o direito de pregar aos homens, de ensinar que não é a livre decisão dos corações nem o amor que têm importância, mas o mistério ao qual se devem submeter cegamente, mesmo contra a sua consciência. Foi o que fizemos. Corrigimos a Tua obra fundamentando-a no *milagre*, no *mistério*, na *autoridade*. E os homens rejubilaram por serem outra vez conduzidos como um rebanho e libertos desse dom funesto que lhes causava tais tormentos. Não achas que tínhamos razão para agir assim? Não será amar a humanidade compreender-lhe as fraquezas, tornar mais leve o seu fardo, tolerar mesmo o pecado à sua fraca natureza, uma vez que seja cometido com a nossa permissão? Porquê, então, vir entravar a nossa obra?⁵⁴⁹

O sacerdote mais velho explica que papel histórico tem desempenhado a instituição da igreja e porquê – e proporciona uma justificação para a necessidade da nova crucificação iminente:

E nós, que assumiremos as suas culpas, para bem deles, erguer-nos-emos diante de Ti, dizendo: “Não Te receio, também estive no deserto, alimentei-me de gafanhotos e raízes; bendisse também a liberdade que concedeste aos homens e preparava-me para figurar entre os Teus eleitos, os poderosos e os fortes, ansioso de ‘completar o número’. Mas reconsiderei e não quis servir uma causa insensata. Vim juntar-me àqueles que *corrigiram a Tua obra*. Abandonei os orgulhosos, aproximei-me dos simples para os tornar felizes. O que Te digo verificar-se-á e o nosso império será edificado. Volto a afirmar-te que amanhã, a um sinal meu, verás esse rebanho dócil levar brasas à fogueira a que subirás, por teres vindo perturbar a nossa obra. Pois se alguém já mereceu a fogueira, esse alguém és Tu. Amanhã, queimar-te-ei. *Dixi*.”⁵⁵⁰

A história sofre uma reviravolta inesperada imediatamente antes da conclusão – uma reviravolta que ilustra o génio de Dostoiévski e a sua capacidade de ir além do ideológica e facilmente óbvio. Diz Ivan:

O inquisidor cala-se e espera um momento pela resposta do Prisoneiro. Aflige-o o silêncio deste, que todo o tempo o escutou fixando-o com o seu penetrante e calmo olhar, visivelmente decidido a não lhe responder. O velho queria que lhe dissesse

qualquer coisa, ainda que fossem palavras amargas e terríveis. De repente, o prisioneiro aproxima-se em silêncio do nonagenário e beija-lhe os lábios exangues. É a sua única resposta. O velho estremece e move os lábios. Vai até à porta, abre-a e diz: “Vai-te embora e não voltes mais... nunca mais!” E deixa-o penetrar nas trevas da cidade. O prisioneiro desaparece.⁵⁵¹

Como disse William James: “A comunidade estagna sem o impulso do indivíduo. O impulso morre sem a solidariedade da comunidade.”⁵⁵²

Os mitos de uma cultura são as suas histórias centrais. Estas histórias proporcionam um registo dramático da transformação historicamente predicada da intenção humana, e parecem existir como materialização do efeito cumulativo da história em ação. As narrativas míticas que acompanham a retenção de comportamento historicamente determinado constituem representação episódica não-empírica desse comportamento e do seu método de estabelecimento. O mito é propósito, codificado em memória episódica. A verdade mítica é informação, derivada de experiência passada – derivada de observação anterior de comportamento – relevante a partir da perspectiva de motivação e afeto fundamentais. O mito proporciona simultaneamente um registo do essencial histórico, em termos de comportamento, e programa esses essenciais históricos. A narrativa proporciona uma descrição semântica da ação em imagem, retraduzível em acontecimentos episódicos imaginários, capaz de suscitar comportamento imitativo. A narrativa mítica oferece uma apresentação dramática da moralidade, que é o estudo *do que devia ser*. Tal narrativa preocupa-se com o significado do passado, com as implicações da existência passada para a atividade atual e futura. Este sentido constitui a base para a organização de comportamento.

O drama mítico, que representa as façanhas de indivíduos excecionais, parece devotado à explicação de um padrão de adaptação geralmente aplicável. Este modelo arquetípico serve como auxiliar na *geração de todos os comportamentos individuais específicos de uma situação*. O mito evolui para uma descrição declarável de um esquema procedimental capaz de subjazer à construção de todas as complexas hierarquias culturalmente determinadas de comportamento específico. Este padrão esquemático corresponde ao potencial individual inato, instintivo e

neuropsicologicamente predicado para comportamento criativo explorador – na verdade, tem sido construído no decurso da observação histórica desse potencial em ação. A expressão deste potencial ao longo da história proporciona a criação de contextos sociais ambientalmente apropriados, procedimentais e episódicos, que promovem o desenvolvimento das capacidades inatas do indivíduo, que o protegem do perigo, lhe oferecem esperança e inibem o medo existencial.

Um círculo de espíritos ancestrais, invisível e desconhecido, rodeia o indivíduo moderno e protege-o da escuridão e do caos. Quando este círculo se quebra – quando os princípios que estes espíritos representam são sujeitos a avaliação crítica, à torrente de outras formas de heroísmo, a outras ideologias, ou ao peso da experiência individual – o próprio conhecimento perde contexto e o conhecido reverte para o desconhecido. Isto não significa que a própria Terrível Mãe durma sob a consciência humana; significa antes *que as razões para a sua “existência” há milhares de anos continuam a ser suficientes hoje*. Não é uma questão de memória racial, transmitida por meios lamarckistas, mas da propensão para experienciar de forma similar em condições similares. Estas condições surgem sempre que o véu protetor da cultura se rasga.

A história protege o homem de material avassalador e da torrente espiritual. Desempenha esta função proporcionando um enquadramento de sentido para aqueles que se encontram dentro dela. A história, concebida desta forma, compreende os pressupostos *a priori* em que todas as culturas se baseiam, que guiam a ação dos indivíduos, enlevados pelo “espírito dos tempos”. Este enquadramento de sentido encontra-se necessariamente predicado em vários credos e pode ser descrito, na sua totalidade, como um mito (embora também *preceda* o mito). Os “níveis superiores” do mito proporcionam ao homem a capacidade de atribuir (ou descobrir) sentido à tragédia de cada vida humana individual, eternamente abençoada e amaldiçoada pela sociedade, eternamente ameaçada e redimida pelo desconhecido. Viver, a este nível mítico – em vez de se esconder – significa a possibilidade de alcançar e talvez exceder o patamar mais elevado de consciência até então obtido ou conceptualizado por determinada cultura. Esta vida mítica é simbolicamente representada pelo *salvador* – o indivíduo que incorpora os aspetos essenciais do drama

mitológico. Na tradição ocidental, para o bem e o para o mal, quer se goste, quer não, esse indivíduo é Cristo. Frye afirma:

O significado da vida de Jesus é muitas vezes visto como significado legal, consistindo numa vida de moralidade perfeita, de total conformidade a um código de ação correta. Porém, se pensarmos no seu significado como profético em vez de legal, o seu verdadeiro significado é o de ser a figura na história que nenhuma sociedade humana organizada poderia tolerar. A sociedade que o rejeitou representava todas as sociedades: os responsáveis pela sua morte não foram os Romanos ou os Judeus ou quem quer que estivesse por ali naquela altura, mas toda a humanidade, até nós mesmos e sem dúvida muito para além de nós. “Caifás era quem tinha dado aos judeus este conselho: ‘Convém que morra um só homem pelo povo.’” (João 18:14) E nunca houve uma sociedade humana que não concordasse com ele.

Parece-me que o que distingue primariamente o cristianismo (e o judaísmo) da maioria das religiões orientais é este elemento revolucionário e profético de confronto com a sociedade. Este elemento dá sentido e forma à história, fornecendo-lhe um sentido dialético. A partir deste ponto de vista, a raiz do mal na vida humana não pode ser adequadamente descrita como ignorância, nem a cura corretamente descrita como esclarecimento. O registo da crueldade e da loucura humana é demasiado hediondo para que outra coisa que não a noção de vontade corrompida se aproxime de um diagnóstico. Portanto Jesus não foi simplesmente o Jesus compassivo, como Buda foi o Buda compassivo. A sua obra, embora incluía ensinar as vias para o esclarecimento, não se fica por aí, mas segue por um martírio e uma descida até à morte. Encontram-se aqui duas implicações de especial importância para o nosso propósito presente. A primeira é que uma situação especificamente histórica está latente em qualquer “esclarecimento”: o homem tem de lutar para se libertar da história, não basta que desperte dela. A segunda é que a capacidade de assimilar um indivíduo

completo se encontra, até agora, para lá das competências de qualquer sociedade, incluindo as que se intitulam cristãs.⁵⁵³

O mito passou a encapsular e expressar a natureza essencial da psique criativa e comunicativa, tal como manifestada em comportamento, como consequência da observação e representação desse comportamento, na forma temporalmente somada e historicamente determinada, começando pela imitação e terminando na abstração verbal. A que fim todos os comportamentos (e representações desses comportamentos) são arquetipicamente subjugados? Ao estabelecimento de um estado – um *reino espiritual* – que permite os processos comportamentais que transformam e deixam que a moralidade prospere. Culturas históricas, afinal – pelo menos as expressamente recetivas a mudança – organizam o comportamento de maneira que o eu e o outro sejam tratados, num ideal (implícito ou explícito) *com o respeito devido ao mediador da ordem e do caos*. A ação moral rumo ao outro e ao próprio constitui assim uma declaração “como se”, da perspetiva do sistema semântico: o indivíduo moral trata-se e aos outros “como se” reconhecesse, respeitasse e prestasse homenagem à fonte de adaptação criativa (a derradeira fonte “do mundo”). Tal comportamento pressupõe “inconscientemente” a identidade entre o indivíduo e o salvador – o redentor arquetípico, o portador da cultura, o herói divino. Esta é organização do comportamento incorporado de acordo com o reconhecimento da fonte do comportamento incorporado. O estabelecimento de tal organização, contudo, ameaça a moralidade predicada estritamente na adesão à tradição.

O comportamento heroico incita imitação – um herói, por definição, serve como modelo para emulação. O comportamento do portador da cultura, o herói arquetípico, constitui materialização de um código procedimental elaborado. Este código é o produto final de um processo evolucionário, que consiste no estabelecimento de comportamentos criativos, no decurso do empreendimento heroico, na sua subsequente comunicação em imitação e nas suas formas abstratas, e na sua integração, com o passar do tempo, num padrão de comportamento consistente, cuja natureza e expressão constitui o carácter cultural. O carácter cultural é a “personalidade” central do indivíduo saudável, materializado em procedimento, secundariamente representado em memória episódica e semântica. Idealmente, este carácter tende para o equilíbrio harmonioso

entre a tradição e a adaptação, e entre as necessidades do próprio e do outro. É a tentativa constante de representar com exatidão tal caráter que constitui o “objetivo” das histórias da humanidade.

À medida que a história progride, torna-se mais “consciente” e diferenciada – ou, mais precisamente, à medida que os pressupostos subjacentes ao comportamento social adaptativo se tornam cada vez mais exatamente abstratamente formulados (mais declarativos) – a sociedade passa da conceptualização das consequências ou produções do heroísmo como o ideal ao qual o comportamento deve devotar-se para a conceptualização do próprio ato de heroísmo como ideal. Isto é o movimento do produto para o processo. Esta transformação de conceptualização é apresentada de forma dramática na tradição ocidental da descrição da paixão de Cristo no Novo Testamento, a qual retrata o processo e as consequências da reestruturação revolucionária dos axiomas da moralidade ocidental.

Há muito se considera Cristo implicitamente “contido” no Antigo Testamento. Frye comenta:

Para Paulo, Cristo era sobretudo o herói oculto da história do Antigo Testamento e o Cristo da ressurreição pós-Páscoa. Os Evangelhos apresentam Cristo numa forma que encaixa nesta concepção pré-Evangelhos: não em forma biográfica, mas como uma sequência descontínua de aparecimentos, nos quais Jesus comenta o Antigo Testamento como uma série de acontecimentos, leis e imagens passados permanentemente vivos no contexto e no corpo messiânico, que ele proporciona.⁵⁵⁴

O que isto significa, no nível mais fundamental de análise, é que o padrão de ação, imaginação e pensamento que Cristo representa está necessariamente “presente” em qualquer narrativa ou mitologia, *suficientemente convincente para se incorporar na memória*. As razões para esta existência implícita são claras, de certa forma: Cristo personifica o herói, enraizado na tradição, que é descrição narrativa da base para o sucesso da adaptação individual e social. Tal como o Verbo “fez-se homem” (João 1:14), “no princípio” (João 1:1), ele representa, simultaneamente, o poder que divide a ordem do caos e a tradição tornada espiritual, abstrata, declarativa, semântica. A sua maneira de ser é a que move a própria moralidade da regra da lei para a regra do espírito – o que

significa *processo*. *Espírito é processo*, simultaneamente oposto e responsável por gerar um ser estático. Frye declara:

Dizem-nos no próprio Novo Testamento que os mistérios da fé “só de modo espiritual pode[m] ser avaliado[s]” (I Coríntios 2:14). Isto é numa passagem em que Paulo contrasta a letra, que ele diz que “mata”, com o espírito, que “dá vida”.⁵⁵⁵

Esta ideia encontra-se esquematicamente representada na **Figura 60: A Emergência de Cristo da Identidade de Grupo e dos Caos**, que também retrata a “história do homem” cristã.

Para Cristo, “Não dos mortos, mas dos vivos é que Ele é Deus!” (Mateus 22:32). Cristo alarga a moralidade para lá da confiança rigorosa na tradição codificada – a explícita Lei de Moisés – não porque tal tradição fosse desnecessária, mas porque era (e é) necessária e eternamente insuficiente. Ele afirma:

Porque Eu vos digo: Se a vossa justiça não superar a dos doutores da Lei e dos fariseus, não entrareis no Reino do Céu. (Mateus 5:20)

mas também

Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas. Não vim revogá-los, mas levá-los à perfeição. (Mateus 5:17)

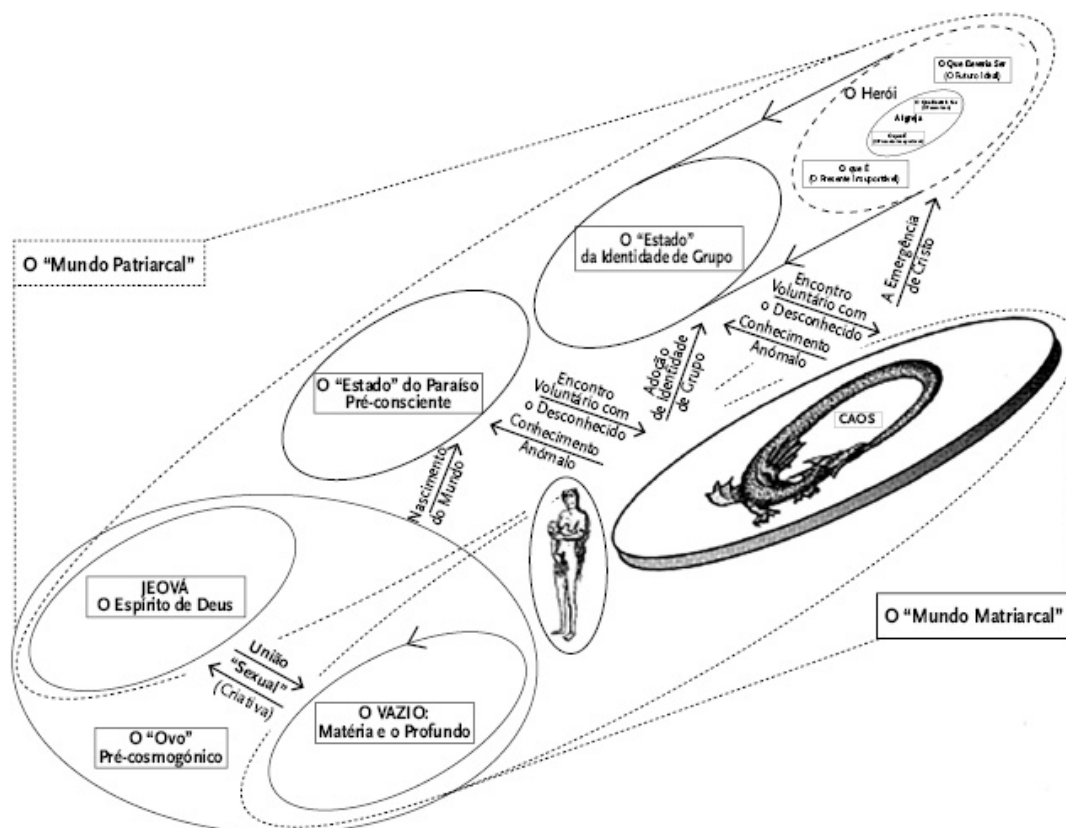


FIGURA 60: A Emergência de Cristo da Identidade de Grupo e dos Caos

Isto quer dizer que identificação com tradição é insuficiente; que a tradição não pode assim ser vista como inútil, mas mais à luz de um precursor de desenvolvimento; e, por fim, que o processo que gera a tradição se encontra de alguma forma implicitamente contido e promovido na própria tradição.

O papel de Cristo, que redime a cultura da escravização da lei, prefigura-se no final do Êxodo, na sequência que incluiu e continua após a morte de Moisés (como vimos anteriormente). Cristo, de facto, surge como um segundo Moisés, que oferece um reino espiritual (intrapsíquico) como versão final da terra prometida por Deus aos Israelitas.⁵⁵⁶

Ao que parece, é-lhe dada a autoridade para fazer tal oferta com a colaboração explícita de Moisés – tal poder é-lhe outorgado, tal como a Moisés, no alto (como convém a uma “divindade solar”):

Seis dias depois, Jesus tomou consigo Pedro, Tiago e seu irmão João, e levou-os, só a eles, a um alto monte. Transfigurou-se diante deles: o seu rosto resplandeceu como o Sol, e as suas

vestes tornaram-se brancas como a luz. Nisto, apareceram Moisés e Elias a conversar com Ele. Tomando a palavra, Pedro disse a Jesus: “Senhor, é bom estarmos aqui; se quiseres, farei aqui três tendas: uma para ti, uma para Moisés e outra para Elias.” Ainda ele estava a falar, quando uma nuvem luminosa os cobriu com a sua sombra, e uma voz dizia da nuvem: “Este é o meu Filho muito amado, no qual pus todo o meu agrado. Escutai-o.”

Ao ouvirem isto, os discípulos caíram com a face por terra, muito assustados. Aproximando-se deles, Jesus tocou-lhes, dizendo: “Levantai-vos e não tenhais medo.” Erguendo os olhos, os discípulos apenas viram Jesus e mais ninguém.

Enquanto desciam do monte, Jesus ordenou-lhes: “Não conteis a ninguém o que acabastes de ver, até que o Filho do Homem ressuscite dos mortos.” (Mateus 17:1-9)

Também como Moisés, Cristo faz o seu discurso mais famoso (que Frye interpreta como um longo comentário ao Decálogo) do cimo de uma montanha. Frye observa que a Lei de Moisés se baseia em proibição, descrição do que é proibido: “Não deverás.” Pelo contrário, a mensagem de Cristo é mais em jeito de exortação, descrição do bem ativo: “Deverás...”⁵⁵⁷ Esta transformação predica-se no desenvolvimento de uma maior consciência moral. No início, para uma alma carregada de pecado, por assim dizer, é mais fácil identificar o que é evidentemente moralmente suspeito, o que deveria obviamente ser submetido a controlo pessoal. Depois de se atingir uma certa clareza de espírito, como consequência de adesão conscienciosa e disciplinada à tradição, torna-se possível determinar o que é o bem, *o que deve ser feito* – em vez de meramente *o que não deve ser feito*. Este contraste também serve de analogia à relação entre a moralidade adolescente e a adulta: a rígida identidade de grupo socializa apropriadamente a criança já não propriamente dependente e permite-lhe dar o salto da infância para a idade adulta. A capacidade de agir de uma forma disciplinada – de seguir as regras – é uma pré-condição necessária para a flexibilidade adulta, mas não deve ser confundida com verdadeira moralidade adulta, que é a capacidade de produzir novos conjuntos de regras, com utilidade adaptativa atualizada. Isto não quer dizer, idiotamente, que a moralidade “judaica” seja adolescente e a

“cristã” adulta. Exemplos de “antagonismo [profético] à ordem tirânica” abundam no Antigo Testamento, como vimos⁵⁵⁸. O contraste é antes entre o dogmático e rígido e o criativo e responsável *dentro do mesmo credo, e não entre seguidores de credos diferentes*.

O desenvolvimento da lista de lei – a sabedoria do passado, gravada na pedra – torna a estrutura cultural procedimental e episódica existente explicitamente “consciente” pela primeira vez. A simplicidade da lista torna-a facilmente memorável e acessível como “ponto partilhado de referência”. Os benefícios da sua abstração – comunicabilidade e potencial para rápida generalização – tornam-na uma força poderosa para o estabelecimento e continuação da ordem. A lista, não obstante, caracteriza-se pela presença de limitações estruturais intrínsecas e profundas. A sua complexidade é insuficiente para representar verdadeiramente a natureza da moralidade procedimental (que é hierarquicamente organizada, de uma forma mutável e dependente do contexto). É incapaz de atender a sofrimento produzido por conflito de dever – de definir comportamento aceitável quando a situação suscita resposta comportamental discordante (quando um pré-requisito moral listado entra em conflito com outro). O estabelecimento da lei fixa também limita a capacidade de julgamento e escolha, restringindo a flexibilidade adaptativa, muitas vezes perigosamente, quando a “alteração ambiental” torna tal flexibilidade necessária:

Cuidai que ninguém vos desencaminhe, dizendo “Para aqui!” ou “Para ali!”. Pois o Filho do Homem está convosco. Segui-lo.

Os que o procuram encontrá-lo-ão.

Ide então e pregai o evangelho do reino.

Não diteis regras para além das que eu vos indiquei, e não estabeleçais uma lei como um legislador, a menos que sejais abarcados por ela.⁵⁵⁹, ⁵⁶⁰

Como consequência das suas limitações intrínsecas, a lista, que declara o que não deve ser, deve dar lugar, uma vez preenchida, ao estabelecimento de uma forma mais abstrata de ordem moral, predicada em princípios mais flexíveis – o que sugere o que deve ser.

Descrições das tentativas de Cristo de transcender as limitações perigosas mas necessárias do comportamento imposto pela adesão à letra da lei assumem a forma de *narrativa acerca de paradoxo*. Poderá dizer-se

que Cristo apresenta (ou que lhe é apresentada) uma série de nós górdios – dilemas morais – que emergem como consequência inevitável da estrutura da lista de leis. Ele leva a cabo um jogo mortalmente sério com os representantes temporais da ordem tradicional da altura, representada no Novo Testamento sob a forma de “fariseus e doutores da Lei”, incitando-os a enigmas semelhantes a *koans*, que emergem como consequências das próprias crenças deles:

Num dia de sábado, passando Jesus através das searas, os seus discípulos puseram-se a arrancar e a comer espigas, desfazendo-as com as mãos. Alguns fariseus disseram: “Porque fazeis o que não é permitido fazer ao sábado?”^{[561](#)}

Jesus respondeu: “Não lestes o que fez David, quando teve fome, ele e os seus companheiros? Como entrou na casa de Deus e, tomando os pães da oferta, comeu e deu aos seus companheiros esses pães que só aos sacerdotes era permitido comer?”^{[562](#)}

E acrescentou: “O Filho do Homem é Senhor do sábado.”

Num outro sábado, entrou na sinagoga e começou a ensinar. Encontrava-se ali um homem cuja mão direita estava paralisada. Os doutores da Lei e os fariseus observavam-no, a ver se iria curá-lo ao sábado, para terem um motivo de acusação contra Ele.

Conhecendo os seus pensamentos, Jesus disse ao homem da mão paralisada: “Levanta-te e põe-te de pé, aí no meio.” Ele levantou-se e ficou de pé. Disse-lhes Jesus: “Vou fazer-vos uma pergunta: O que é preferível, ao sábado: fazer bem ou fazer mal, salvar uma vida ou perdê-la?” Então, olhando-os a todos em volta, disse ao homem: “Estende a tua mão.” Ele estendeu-a, e a mão ficou sã.

Os outros encheram-se de furor e falavam entre si do que poderiam fazer contra Jesus. (Lucas 6:1-11)

De igual forma:

Tendo entrado, a um sábado, em casa de um dos principais fariseus para comer uma refeição, todos o observavam. Achava-se ali, diante dele, um hidrópico.

Jesus, dirigindo a palavra aos doutores da Lei e fariseus, disse-lhes: “É permitido ou não curar ao sábado?” Mas eles ficaram calados.

Tomando-o, então, pela mão, curou-o e mandou-o embora. Depois, disse-lhes: “Qual de vós, se o seu filho ou o seu boi cair a um poço, não o irá logo retirar em dia de sábado?” E a isto não puderam replicar. (Lucas 14:1-6)

E também:

Ao passar, Jesus viu um homem cego de nascença. Os seus discípulos perguntaram-lhe, então: “Rabi, quem foi que pecou para este homem ter nascido cego? Ele, ou os seus pais?” Jesus respondeu: “Nem pecou ele, nem os seus pais, mas isto aconteceu para nele se manifestarem as obras de Deus. Temos de realizar as obras daquele que me enviou enquanto é dia. Vem aí a noite, em que ninguém pode atuar. Enquanto estou no mundo, sou a luz do mundo.”

Dito isto, cuspiu no chão, fez lama com a saliva, ungiu-lhe os olhos com a lama e disse-lhe: “Vai, lava-te na piscina de Siloé” – que quer dizer Enviado. Ele foi, lavou-se e regressou a ver. Então, os vizinhos e os que costumavam vê-lo antes a mendigar perguntavam: “Não é este o que estava por aí sentado a pedir esmola?” Uns diziam: “É ele mesmo!” Outros afirmavam: “De modo nenhum. É outro parecido com ele.” Ele, porém, respondia: “Sou eu mesmo!”

Então, perguntaram-lhe: “Como foi que os teus olhos se abriram?” Ele respondeu: “Esse homem, que se chama Jesus, fez lama, ungiu-me os olhos e disse-me: ‘Vai à piscina de Siloé e lava-te.’ Então eu fui, lavei-me e comecei a ver!” Perguntaram-lhe: “Onde está Ele?” Respondeu: “Não sei.”

Levaram aos fariseus o que fora cego. O dia em que Jesus tinha feito lama e lhe abrira os olhos era sábado. Os fariseus perguntaram-lhe, de novo, como tinha começado a ver. Ele respondeu-lhes: “Pôs-me lama nos olhos, lavei-me e fiquei a ver.” Diziam então alguns dos fariseus: “Esse homem não vem de Deus, pois não guarda o sábado.” Outros, porém, replicavam:

“Como pode um homem pecador realizar semelhantes sinais miraculosos?” Havia, pois, divisão entre eles.

Perguntaram, então, novamente ao cego: “E tu que dizes dele, por te ter aberto os olhos?” Ele respondeu: “É um profeta!”

Ora os judeus não acreditaram que aquele homem tivesse sido cego e agora visse, até que chamaram os pais dele. E perguntaram-lhes: “É este o vosso filho, que vós dizeis ter nascido cego? Então como é que agora vê?” Os pais responderam: “Sabemos que este é o nosso filho e que nasceu cego; mas não sabemos como é que agora vê, nem quem foi que o pôs a ver. Perguntai-lhe a ele. Já tem idade para falar de si.”

Os pais responderam assim por terem receio dos judeus, pois estes já tinham combinado expulsar da sinagoga quem confessasse que Jesus era o Messias. Por isso é que os pais disseram: “Já tem idade, perguntai-lhe a ele.”

Chamaram, então, novamente o que fora cego, e disseram-lhe: “Dá glória a Deus! Quanto a nós, o que sabemos é que esse homem é um pecador!” Ele, porém, respondeu: “Se é um pecador, não sei. Só sei uma coisa: que eu era cego e agora vejo.» Eles insistiram: “O que é que Ele te fez? Como é que te pôs a ver?” Respondeu-lhes: “Eu já vo-lo disse, e não me destes ouvidos. Porque desejais ouvi-lo outra vez? Será que também quereis fazer-vos seus discípulos?” Então, injuriaram-no dizendo-lhe: “Discípulo dele és tu! Nós somos discípulos de Moisés! Sabemos que Deus falou a Moisés; mas, quanto a esse, não sabemos donde é!” (João 9:1-29)

E ainda:

Perguntaram-lhe, pois, os fariseus e doutores da Lei: “Porque é que os teus discípulos não obedecem à tradição dos antigos e tomam alimento com as mãos impuras?”

Respondeu: “Bem profetizou Isaías a vosso respeito, hipócritas, quando escreveu:

Este povo honra-me com os lábios, mas o seu coração está longe de mim. Vazio é o culto que me prestam e as doutrinas que ensinam não passam de preceitos humanos.” (Marcos 7:5-7)

Piaget – no que poderá ser considerado um verdadeiro comentário a estas histórias – diferencia a “moralidade de constrangimento” da “moralidade da cooperação”⁵⁶³, descrevendo a primeira como um “sistema de regras”⁵⁶⁴ que a vida afetiva usa para controlar comportamento⁵⁶⁵:

Dado que assume regras literalmente e coisas de bem apenas em termos de obediência, ao início a criança avaliará atos não de acordo com o motivo que os instigou, mas em termos da sua conformidade exata com as regras estabelecidas.⁵⁶⁶

Piaget associa a moralidade de constrangimento com um nível anterior de desenvolvimento cognitivo – um nível que, não obstante, serve de pré-condição necessária para maior desenvolvimento. Piaget declara: “Para crianças de muito tenra idade, uma regra é sagrada porque é tradicional; para as mais velhas, depende de entendimento mútuo.”⁵⁶⁷ Joseph Rychlak comenta:

Crianças mais novas também são muito mais severas na atribuição de castigo àqueles que infringem as regras. Parecem querer enfatizar o castigo por si mesmo, enquanto as crianças mais velhas usam o castigo mais para mostrar ao transgressor que um laço entre pessoas se quebra quando uma transgressão ocorre. O sistema de valores de Piaget considera que o governo pela cooperação é uma equilibração mais satisfatória em relações humanas do que o governo pela autoridade. Para que uma regra funcione sem pressões autoritárias, tem de haver sentimentos de respeito mútuo entre as pessoas que subscrevem essa regra⁵⁶⁸. Isto traz necessariamente a afetividade para considerações de moralidade. O constrangimento autoritário governa mediante sentimentos de ansiedade e medo, mas, quando existe respeito mútuo entre as pessoas, pode estabelecer-se uma moralidade de cooperação.⁵⁶⁹

A moralidade da tradição não se predica nos mesmos pressupostos da moralidade da cooperação. Tradicionalistas rígidos assumem que a resposta à pergunta “o que é o bem?” pode ser – tem sido – permanentemente, e concretamente, respondida com a lista de leis. Tal lista é sempre insuficiente, contudo, para uma adaptação completa. Lao-Tsé pode então dizer, com suficiente justificação:

O homem que é verdadeiramente sábio e bondoso

nada deixa por fazer
mas aquele que só age
segundo a lei da sua nação
deixa muitas coisas incompletas. [570](#)

Os seguidores da tradição confiam na atribuição de valor sobre-humano a figuras ancestrais e, em igual medida, nos seus representantes temporais e espirituais atuais. Os que optam pela moralidade da cooperação, pelo contrário, valorizam a noção de “respeito mútuo” – que significa uma apreciação simultânea de igualdade e valor mútuo entre indivíduos dentro de (e, muito mais radicalmente, entre) grupos sociais.

O comportamento de qualquer grupo social – e, logo, o valor atribuído a fenómenos que constituem o território partilhado do grupo – emerge como consequência da necessidade de manter equilíbrio entre oportunidade de expressão de desejo individual e restrição de conflito entre indivíduos. Tal equilíbrio, vital para a manutenção da estabilidade de grupo, é estabelecida *muito antes* de as “regras” que governam tal estabelecimento poderem ser modeladas em memória episódica ou semântica, das perspetivas filo e ontogenéticas. Até os animais mais simples constroem uma hierarquia de dominação, e comportam-se “como se” de acordo com um princípio. É um erro pressupor, contudo, que animais mais simples possam representar abstratamente quer os seus comportamentos – ou seja, que formem um modelo imagístico deles na imaginação – ou compreendem os “princípios” que os governam. De igual modo, crianças socializadas, em sociedades humanas complexas, incorporam no comportamento a moralidade da sua cultura muito antes de serem capazes de representar abstratamente ou descrever semanticamente justificações para essa moralidade, e *antes de poderem lembrar-se conscientemente (episódica ou semanticamente) de aprender a comportar-se*. O mesmo se aplica a adultos: a existência de moralidade – esse aspeto intrínseco do comportamento social – precede em muito a representação da moralidade e a descrição racional das bases para a sua existência. A moralidade, no seu nível mais fundamental, é uma propriedade emergente de interação social, incorporada em comportamento individual, implícita no valor atribuído a objetos e situações, baseada (inconscientemente) em conhecimento procedimental.

Duas questões surgem naturalmente de tal discussão: “será possível abstrair, a partir da observação de interação social, as ‘regras’ ou padrões que caracterizam essas interações?” e, se sim, “quais serão essas ‘regras’”? A cultura primeva de grupo determina a natureza de interação social entre os membros do grupo e comporta expectativa e previsibilidade gerais a encontros entre indivíduos diferencialmente desejáveis, poderosos e perigosos no seio desse grupo. A mera existência de uma hierarquia estável implica a existência de uma moralidade procedimental complexa (e um sistema implícito de valores). O comportamento de animais sociais, dentro de uma hierarquia, constitui o reconhecimento *de facto* de “princípios” morais complexos, que poderão ser vistos como as propriedades emergentes inevitáveis de interação social constante. É muito perigoso, para todo o grupo, se algum dos seus membros se dedicar, rotineiramente, a uma extenuante competição física. A exaustão – ou eliminação direta – do poder dos membros constituintes do grupo implica risco aumentado de ataque externo. A competição física entre animais sociais, necessária para o estabelecimento de dominação, tem assim geralmente uma natureza ritualista e acaba bem antes de ferimentos graves ou morte. Os animais sociais desenvolveram sinais de submissão, por exemplo, que indicam a sua vontade de pôr fim à luta por poder. Estes sinais costumam ser respeitados pelo vencedor. O membro mais poderoso de determinado grupo poderá vir a dominar esse grupo – pelo menos nalgumas circunstâncias – mas a dominação assume contornos limitados. Até o animal mais dominante tem de agir “como se” – *como se a sua expressão de poder fosse constrangida por reconhecimento da necessidade de manutenção do grupo e dos indivíduos que o constituem e sustentam*. Esta constrição, parcialmente manifestada em afeto social, proporciona a pré-condição para a emergência de moralidade abstrata complexa, que se origina em conhecimento procedimental inato e socializado, que é “inconsciente”, em essência – isto é, não representacional, ou indeclarável. Não é demasiado difícil reconhecer neste constrangimento o imperativo moral “trata os fracos como se também eles fossem valiosos” – como insistiam os profetas do Antigo Testamento – ou até – “ama o próximo (até o inimigo) como a ti mesmo”. Consideremos o primeiro sermão de Cristo:

Impelido pelo Espírito, Jesus voltou para a Galileia e a sua fama propagou-se por toda a região. Ensinava nas sinagogas e todos o elogiavam.

Veio a Nazaré, onde tinha sido criado. Segundo o seu costume, entrou em dia de sábado na sinagoga e levantou-se para ler.

Entregaram-lhe o livro do profeta Isaías e, desenrolando-o, deparou com a passagem em que está escrito:

“O Espírito do Senhor está sobre mim, porque me ungiu para anunciar a Boa-Nova aos pobres; enviou-me a proclamar a libertação aos cativos e, aos cegos, a recuperação da vista;

a mandar em liberdade os oprimidos, a proclamar um ano favorável da parte do Senhor.”

Depois, enrolou o livro, entregou-o ao responsável e sentou-se. Todos os que estavam na sinagoga tinham os olhos fixos nele. Começou, então, a dizer-lhes: “Cumpru-se hoje esta passagem da Escritura, que acabais de ouvir.” Todos davam testemunho em seu favor e se admiravam com as palavras repletas de graça que saíam da sua boca. Diziam: “Não é este o filho de José?”

Disse-lhes, então: “Certamente, ides citar-me o provérbio: ‘Médico, cura-te a ti mesmo.’ Tudo o que ouvimos dizer que fizeste em Cafarnaúm, fá-lo também aqui na tua terra.”

Acrescentou, depois: “Em verdade vos digo: Nenhum profeta é bem recebido na sua pátria. Posso assegurar-vos, também, que havia muitas viúvas em Israel no tempo de Elias, quando o céu se fechou durante três anos e seis meses e houve uma grande fome em toda a terra; contudo, Elias não foi enviado a nenhuma delas, mas sim a uma viúva que vivia em Sarepta de Sídon. Havia muitos leprosos em Israel, no tempo do profeta Eliseu, mas nenhum deles foi purificado senão o sírio Naaman.”

Ao ouvirem estas palavras, todos, na sinagoga, se encheram de furor. E, erguendo-se, lançaram-no fora da cidade e levaram-no ao cimo do monte sobre o qual a cidade estava edificada, a fim de o precipitarem dali abaixo. Mas, passando pelo meio deles, Jesus seguiu o seu caminho.

Desceu, depois, a Cafarnaúm, cidade da Galileia, e a todos ensinava ao sábado. E estavam maravilhados com o seu ensino, porque falava com autoridade. (Lucas 4:14-32)

e também

Jesus partiu dali e retirou-se para os lados de Tiro e de Sídon. Então, uma cananeia, que viera daquela região, começou a gritar: “Senhor, Filho de David, tem misericórdia de mim! Minha filha está cruelmente atormentada por um demônio.” Mas Ele não lhe respondeu nem uma palavra. Os discípulos aproximaram-se e pediram-lhe com insistência: “Despacha-a, porque ela persegue-nos com os seus gritos.” Jesus replicou: “Não fui enviado senão às ovelhas perdidas da casa de Israel.”

Mas a mulher veio prostrar-se diante dele, dizendo: “Socorre-me, Senhor.” Ele respondeu-lhe: “Não é justo que se tome o pão dos filhos para o lançar aos cachorros.” Retorquiu ela: “É verdade, Senhor, mas até os cachorros comem as migalhas que caem da mesa de seus donos.” Então, Jesus respondeu-lhe: “Ó mulher, grande é a tua fé! Faça-se como desejas.” E, a partir desse instante, a filha dela achou-se curada. (Mateus 15:21-28)

O reino do Céu, tal como concebido por Cristo, não só era povoado pelo estrangeiro – uma inclusão suficientemente inaceitável – mas por todos aqueles que eram considerados supérfluos ou pecadores, de acordo com os termos da moralidade prevalecente: pela prostituta, pelo cobrador de impostos, pelo doente, pelo louco e, mais radicalmente, pelo inimigo. Isto, claro, não implicava o fim da moralidade – não significava o estabelecimento de uma “comunidade” anárquica onde tudo fosse igual e, por conseguinte, igualmente sem valor (onde o quinhão do torturador praticante e não arrependido e o do autêntico santo fossem merecedores de igual distinção) – mas a representação de um estado onde a vida do passado ou as condições de nascimento, por mais terríveis que fossem, não determinavam finalmente o valor do presente, ou as possibilidades do futuro.

A natureza extremamente radical deste ponto de vista perturbava profundamente os tradicionalistas na comunidade de Cristo. O seu exemplo servia de censura às ações deles; a sua filosofia constituía uma ameaça à integridade da maioria das posições que lhes eram mais caras.

Consequentemente, tentavam constantemente fazer-lhes ciladas para o levar a proferir uma declaração irrevogavelmente criminosa ou herética. Esta estratégia tendia a sair-lhes rapidamente pela culatra:

Então, os fariseus reuniram-se para combinar como o haviam de surpreender nas suas próprias palavras. Enviaram-lhe os seus discípulos, acompanhados dos partidários de Herodes, a dizer-lhe: “Mestre, sabemos que és sincero e que ensinas o caminho de Deus segundo a verdade, sem te deixares influenciar por ninguém, pois não olhas à condição das pessoas. Diz-nos, portanto, o teu parecer: É lícito ou não pagar o imposto a César?”

Mas Jesus, conhecendo-lhes a malícia, retorquiu: “Porque me tentais, hipócritas? Mostrai-me a moeda do imposto.” Eles apresentaram-lhe um denário. Perguntou: “De quem é esta imagem e esta inscrição?” “De César”, responderam. Disse-lhes então: “Dai, pois, a César o que é de César e a Deus o que é de Deus.” Quando isto ouviram, ficaram maravilhados e, deixando-o, retiraram-se. (Mateus 22:15-22)

e também

“Ninguém acende uma candeia, para a colocar num lugar escondido ou debaixo do alqueire; mas coloca-a no candelabro, para que vejam a luz aqueles que entram. A candeia do teu corpo são os teus olhos. Se os teus olhos estiverem sãos, todo o teu corpo estará iluminado; mas se estiverem em mau estado, o teu corpo estará em trevas.

Examina, pois, se a luz que há em ti não é escuridão. Se todo o teu corpo está iluminado, não tendo parte alguma tenebrosa, todo ele será luminoso, como quando a candeia te ilumina com o seu fulgor.”

Mal Jesus tinha acabado de falar, um fariseu convidou-o para almoçar na sua casa; Ele entrou e pôs-se à mesa. O fariseu admirou-se de que Ele não se tivesse lavado antes da refeição. O Senhor disse-lhe: “Vós, os fariseus, limpais o exterior do copo e do prato, mas o vosso interior está cheio de rapina e de maldade. Insensatos! Aquele que fez o exterior não fez também

o interior? Antes, dai esmola do que possuíis, e para vós tudo ficará limpo.

Mas ai de vós, fariseus, que pagais o dízimo da hortelã, da arruda e de todas as plantas e descurais a justiça e o amor de Deus! Estas eram as coisas que devíeis praticar, sem omitir aquelas. Ai de vós, fariseus, porque gostais do primeiro lugar nas sinagogas e de ser cumprimentados nas praças! Ai de vós, porque sois como os túmulos, que não se veem e sobre os quais as pessoas passam sem se aperceberem!”

Um doutor da Lei tomou a palavra e disse-lhe: “Mestre, falando assim, também nos insultas a nós.” Mas Ele respondeu:

“Ai de vós, também, doutores da Lei, porque carregais os homens com fardos insuportáveis e nem sequer com um dedo tocais nesses fardos! Ai de vós, que edificais os túmulos dos profetas, quando os vossos pais é que os mataram! Assim, dais testemunho e aprovação aos atos dos vossos pais, porque eles mataram-nos e vós edificais-lhes sepulcros. Por isso mesmo é que a Sabedoria de Deus disse: ‘Hei de enviar-lhes profetas e apóstolos, a alguns dos quais darão a morte e a outros perseguirão, a fim de que se peça contas a esta geração do sangue de todos os profetas, derramado desde a criação do mundo, desde o sangue de Abel até ao sangue de Zacarias, que pereceu entre o altar e o santuário.’ Sim, Eu vo-lo digo, serão pedidas contas a esta geração. Ai de vós, doutores da Lei, porque vos apoderastes da chave da ciência: vós próprios não entrastes e impedistes a entrada àqueles que queriam entrar!”

Quando saiu dali, os doutores da Lei e os fariseus começaram a pressioná-lo fortemente com perguntas e a fazê-lo falar sobre muitos assuntos, armando-lhe ciladas e procurando apanhar-lhe alguma palavra para o acusarem. (Lucas 11:33-53)

A capacidade de Cristo de se esquivar continuamente a ciladas verbais inflamava continuamente os fariseus, que tentavam encurralá-lo, com cada vez maior sofisticação:

Então um deles, que era legista, perguntou-lhe para o embaraçar: “Mestre, qual é o maior mandamento da Lei?” Jesus disse-lhe: “Amarás ao Senhor, teu Deus, com todo o teu coração,

com toda a tua alma e com toda a tua mente. Este é o maior e o primeiro mandamento. O segundo é semelhante: Amarás ao teu próximo como a ti mesmo. Destes dois mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas.” (Mateus 22:35-40)

Contudo, o poder das respostas inesperadas de Cristo – juntamente com o seu domínio evidente do conhecimento tradicional (Mateus 22:42-45) – silenciava temporariamente os seus críticos:

E ninguém soube responder-lhe palavra. A partir de então, ninguém mais se atreveu a interrogá-lo. (Mateus 22:46)

As respostas de Cristo significavam transição da moralidade da dependência da tradição para a dependência da consciência individual – da regra da lei para a regra do espírito – da proibição para a exortação. Amar a Deus significa escutar a voz da verdade⁵⁷¹ e agir de acordo com as suas mensagens; amar o próximo, *como a ti mesmo*. Isto implica não só ser agradável, cordial e amistososo, mas também atribuir ao outro um valor equivalente ao valor do próprio – que, apesar das aparências externas, é um representante de Deus – e agir consequentemente com esta avaliação. Esta transição significa o estabelecimento de um equilíbrio dinâmico ativo de existências motivacionais subjetivamente baseadas e concorrentes, mantendo e modificando criativamente o ambiente social e natural. Significa concretização de necessidades pessoais e interpessoais de acordo com princípios metamorais, e não de acordo com as exigências do poder ou da tradição dogmática. Assim, o processo através do qual a tradição é gerada entra em contraste inevitável com a própria tradição:

Julgais que Eu vim estabelecer a paz na Terra? Não, Eu vo-lo digo, mas antes a divisão. Porque, daqui por diante, estarão cinco divididos numa só casa: três contra dois e dois contra três; vão dividir-se: o pai contra o filho e o filho contra o pai, a mãe contra a filha e a filha contra a mãe, a sogra contra a nora e a nora contra a sogra. (Lucas 12:51-53)

Isto é mais verdadeiramente a morte de acatamento cego da autoridade – pois, na sociedade arcaica, o passado governa:

Em tempos normais, quando a cultura é estável e o cânone paternal permanece em vigor durante gerações, a relação entre pai e filho consiste em transmitir estes valores ao filho e inculcá-los nele, depois de ter passado pelos testes iniciáticos da

puberdade. Tais tempos, e a psicologia que os acompanha, distinguem-se pelo facto de não haver um problema entre pai e filho, ou apenas uma mínima sugestão de problema. Não devemos iludir-nos pela experiência diferente da nossa própria época “extraordinária”. A uniformidade monótona entre pais e filhos é a regra numa cultura estável. Esta uniformidade só significa que o cânone de ritos e instituições que fazem do jovem um adulto e do pai um ancião detém uma influência indisputada, de modo que o jovem passa pela transição prescrita para a idade adulta com a mesma naturalidade com que o pai passa pela sua para a velhice.

Há, contudo, uma exceção, que é a do indivíduo criativo – o herói. Como diz Barlach, o herói tem de “despertar as imagens adormecidas do futuro que podem surgir da noite, para dar ao mundo um rosto novo e melhor”. Isto torna-o necessariamente um transgressor da velha lei. É o inimigo do antigo sistema de governação, dos antigos valores culturais e do atual tribunal da consciência, pelo que entra necessariamente em conflito com os pais. Neste conflito, a “voz interna”, a ordem do pai transpessoal ou do arquétipo paterno que quer que o mundo mude colide com o pai pessoal que fala pela velha lei. Conhecemos melhor este conflito a partir da história bíblica da ordem dada por Deus a Abraão: “Deixa a tua terra, a tua família e a casa do teu pai, e vai para a terra que Eu te indicar.” (Génesis 12:1), que o *midrash* (Bin Gorion, *Sagen der Juden*, vol. II, “Die Erzvater”, XI) interpreta como significando que Abraão deve destruir os deuses do seu pai. A mensagem de Jesus é apenas uma extensão do mesmo conflito, e repete-se em cada revolução. Não importa se a nova imagem de Deus e do mundo choca com a imagem antiga ou com o pai pessoal, pois o pai representa sempre a velha ordem e por isso também a velha imagem vigente no cânone cultural.⁵⁷²

Sobre que princípio se predica a regra do espírito, por oposição à da lei? Sobre o respeito pela natureza naturalmente heroica do homem. O homem arcaico “inconsciente” imita comportamentos adaptativos particulares – integrados, contudo, numa estrutura procedimental que contém todos os

outros comportamentos adaptativos, capazes de imitação convincente e acompanhados por representação episódica/semântica em mito. As culturas pré-experimentais encaram o ato de estabelecimento inicial de comportamento adaptativo como divino, primeiro porque segue um padrão arquetípico e, como tal, transpessoal – o que governa a exploração criativa – e, em segundo, porque suscita imitação e, por isso, parece possuir poder. Todos os comportamentos que alteram a história e que suscitam imitação seguem o mesmo padrão – o do herói divino, personificação de potencial humano criativo. Para o indivíduo primitivo, são as consequências de tal heroísmo e os atos particulares em si mesmos que constituem a essência do passado. O processo de imitação e as suas variantes abstratas, contudo, permitem que a natureza desta essência seja continuamente clarificada – até que, por fim, a representação de ações heroicas abstratas mas específicas dá lugar à representação do heroísmo, *per se*. Nesta altura, torna-se possível ao indivíduo criativo imitar, encarnar conscientemente, o próprio processo de redenção do mundo.

A lei é uma pré-condição necessária para a salvação, por assim dizer; necessária, mas insuficiente. A lei proporciona as fronteiras que limitam o caos e permite a maturação protegida do indivíduo. A lei disciplina a possibilidade e permite que o indivíduo disciplinado controle voluntariamente as suas potencialidades – esses espíritos intrapsíquicos. A lei permite a aplicação de tal potencialidade à tarefa da existência criativa e corajosa – permite um fluxo controlado de água espiritual para o vale das sombras da morte. A lei, tida como absoluta, porém, coloca o homem na posição do eterno adolescente, dependente do pai para cada decisão vital; retira ao indivíduo a responsabilidade de ação e, por conseguinte, impede-o de descobrir a potencial grandeza da alma. A vida sem lei permanece caótica, afetivamente intolerável. A vida que é lei pura torna-se estéril, igualmente insuportável. A dominação quer do caos, quer da esterilidade, dá origem a ressentimento e ódio assassinos.

Cristo apresentou o reino do Céu (o objetivo arquetípico) como um reino espiritual, ou seja, como um estado psicológico e depois interpessoal. Este estado diferia de várias formas importantes da hipotética terra prometida descrita no Antigo Testamento. Em primeiro lugar, a sua construção era uma questão de alteração voluntariamente escolhida de atitude e perspectiva pessoal, em vez de um culminar de esforço material e

recurso natural. Em segundo lugar, predicava-se numa reconceptualização revolucionária e paradoxal da natureza do objetivo – do próprio paraíso. A vida e as palavras de Cristo – exemplares arquetípicos da forma heroica de ser – colocam ênfase explícita no processo da vida, e não nos seus produtos. O propósito de uma sinfonia não é a sua última nota, embora prossiga inexoravelmente até esse fim. De igual forma, o propósito da existência humana não é o estabelecimento de alguma forma estática e perfeita de ser – o homem consideraria tal perfeição intolerável, como Dostoiévski se esforçou por ilustrar. Ao invés, o propósito humano é a geração da capacidade de se concentrar nos acontecimentos naturalmente interessantes e afetivamente significativos do presente, com suficiente consciência e clareza, para tornar desnecessária a preocupação com o passado e o futuro. “Olhai como crescem os lírios do campo”, diz Cristo,

“não trabalham nem fiam! Pois Eu vos digo: Nem Salomão, em toda a sua magnificência, se vestiu como qualquer deles. Ora, se Deus veste assim a erva do campo, que hoje existe e amanhã será lançada ao fogo, como não fará muito mais por vós, homens de pouca fé?

Não vos preocupeis, dizendo: ‘Que comeremos, que beberemos, ou que vestiremos?’ Os pagãos, esses sim, afadigam-se com tais coisas; porém, o vosso Pai celeste bem sabe que tendes necessidade de tudo isso. Procurai primeiro o Reino de Deus e a sua justiça, e tudo o mais se vos dará por acréscimo. Não vos preocupeis, portanto, com o dia de amanhã, pois o dia de amanhã já terá as suas preocupações. Basta a cada dia o seu problema.” (Mateus 6:28-34)

“Basta a cada dia o seu problema” não significa “vivei a vida da cigarra em vez de viverdes a da formiga, cantai no verão e passai fome no inverno”, mas antes “concentrai-vos na tarefa em mãos. Reagi ao erro, quando cometido. Prestai atenção e, quando o vosso comportamento produzir uma consequência que considereis intolerável, modificai-lo – *independentemente do que for necessário para produzir tal modificação*. Permite que a consciência da vossa presente insuficiência mantenha uma presença constante, para não cometerdes o erro do orgulho e não vos tornardes inflexíveis, rígidos e mortos de espírito. Vivei em total reconhecimento da vossa capacidade de errar – e da vossa capacidade de

retificar tal erro. Avancai com confiança e fé; não vos recolheis, evitando contacto inevitável com o terrível desconhecido, para viverdes num buraco que só encolhe e escurece.”

O significado da paixão de Cristo é a transformação do processo mediante o qual o objetivo deve ser alcançado dentro do próprio objetivo: a criação da “imitação de Cristo” – o dever de todos os cidadãos cristãos – na materialização de uma existência corajosa, verdadeira e individualmente única:

Jesus disse, então, aos discípulos: “Se alguém quiser vir comigo, renuncie a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me. Quem quiser salvar a sua vida, vai perdê-la; mas, quem perder a sua vida por minha causa, há de encontrá-la. Que aproveita ao homem ganhar o mundo inteiro, se perder a sua vida? Ou que poderá dar o homem em troca da sua vida?” (Mateus 16:24-26)

Cristo disse: colocai a verdade e a consideração pelo divino na humanidade acima de tudo o mais, e tudo o que preciseis chegará – não tudo o que julgais precisar, já que tal pensamento é falível e não pode servir de guia preciso, mas tudo o realmente necessário para tornar a vida agudamente (auto)consciente suportável, sem a proteção de ilusão e recurso necessário a engano, evitação ou supressão e violência. Esta ideia apresenta-se em forma imagística na **Figura 61: A Árvore-Mundo da Morte e Redenção**⁵⁷³, que retrata a “hóstia” como o segundo fruto da árvore-mundo. A ingestão do primeiro fruto provocou a queda; a ingestão do segundo redime aqueles que caíram. O feminino negativo, sob a forma de Eva, estende a maçã, sob a forma de um crânio; o feminino positivo, sob a forma da igreja, distribui as rodela de trigo que caracterizam o redentor. A incorporação do “corpo místico de Deus” durante o ritual da missa é representação dramática da ideia de que o herói deve ser incorporado em cada indivíduo – de que toda a gente deve comungar da essência do salvador.



FIGURA 61: A Árvore-Mundo da Morte e Redenção

A existência caracterizada por tal essência tem lugar, do ponto de vista oriental, no caminho do sentido, no Tao, equilibrado no fio da navalha entre mítico masculino e mítico feminino – equilibrado entre a segurança potencialmente paralisante da ordem e a possibilidade inerentemente destrutiva do caos. Tal existência permite a introdução de sentido suficientemente suportável na segurança abençoada; torna cada indivíduo um robusto guardião da tradição e um explorador intrépido do desconhecido; assegura avanço e manutenção de uma existência estável e dinâmica; e coloca o indivíduo firmemente no caminho da integridade intrapsíquica e da paz espiritual:

Todo aquele que escuta estas minhas palavras e as põe em prática é como o homem prudente que edificou a sua casa sobre a rocha. Caiu a chuva, engrossaram os rios, sopraram os ventos

contra aquela casa; mas não caiu, porque estava fundada sobre a rocha. (Mateus 7:24-25)

O Procedimento Alquímico e a Pedra Filosofal

Nota Introdutória

Primeira Parte

Os alquimistas ocidentais seguiam o cenário, já conhecido no período helénico, das quatro fases do processo de transmutação: isto é, da procura da Pedra Filosofal. A primeira fase (o *nigredo*) – a regressão ao estado fluido da matéria – corresponde à morte do alquimista. Segundo Paracelso, “aquele que entrar no Reino de Deus tem primeiro de entrar com o corpo na mãe e aí morrer”. A “mãe” é a *prima materia*, a *massa confusa*, o *abyssus*⁵⁷⁴. Certos textos enfatizam a sincronia entre a *opus alchymicum* e a experiência íntima do seguidor. “As coisas tornam-se perfeitas pelos seus similares e é por isso que o operador tem de participar na operação.”⁵⁷⁵ “Transforma-se a ti mesmo de pedras mortas em pedras filosofais vivas”, escreve Dorn. Segundo Gichtel, “não só recebemos uma nova alma com esta regeneração, mas também um novo Corpo. O Corpo é extraído do verbo divino ou da celestial Sophia.” Que não é meramente uma questão de operações de laboratório comprova-se pela insistência nas virtudes e qualidades do alquimista: este tem de ser saudável, humilde, paciente e casto; deve ter um espírito livre e estar em harmonia com o trabalho; deve tanto trabalhar como meditar.

Para os nossos propósitos, não será necessário resumir as outras fases da *opus*. Notemos, porém, o caráter paradoxal da *materia prima* e da Pedra Filosofal. Segundo os alquimistas, ambas se encontram em toda a parte e sob todas as formas; e são designadas por centenas de termos. Para citar apenas um texto de 1526, a Pedra “é conhecida de todos os homens, tanto jovens como velhos; encontra-se no campo, na vila e na cidade, em todas as coisas criadas por Deus; mas é desprezada por todos. Ricos e pobres lidam com ela todos os dias. É atirada para a rua por criadas. Crianças brincam com ela. Contudo, ninguém a preza, embora, juntamente com a alma humana, seja

a coisa mais bela e mais preciosa da terra [e tem poder para depor reis e príncipes. Não obstante, é tida na estima da mais vil e miserável das coisas terrenas...]⁵⁷⁶. É verdadeiramente uma questão de uma “linguagem secreta” que é tanto a expressão de experiências de outra forma intransmissíveis pelo meio da linguagem comum, e a comunicação críptica do sentido oculto de símbolos.

A Pedra torna possível a identificação de opostos⁵⁷⁷. Purifica e “aperfeiçoa” os metais. Foram os alquimistas árabes que atribuíram virtudes terapêuticas à Pedra, e foi através do intermédio da alquimia árabe que o conceito de *Elixir vitae* chegou ao Ocidente⁵⁷⁸. Roger Bacon fala de um “remédio que faz desaparecer as impurezas e todas as corrupções do mais vil metal” e que pode prolongar em vários séculos a vida humana. Segundo Arnaldo de Villanova, a Pedra cura todos os males e torna jovens os velhos.

Quanto ao processo da transmutação de metais em ouro, atestado já na alquimia chinesa, acelera o ritmo temporal e contribui assim para a obra da natureza. Tal como se diz em *Summa Perfectionis*, um texto alquímico do século xvi, “o que a Natureza não consegue aperfeiçoar numa vasta extensão de tempo conseguimos nós alcançar em pouco tempo, através da nossa arte”. A mesma ideia é elaborada por Ben Jonson na sua peça *The Alchemist* (Ato 2, Cena 2). O alquimista afirma que “o chumbo e outros metais [...] seriam ouro, se tivessem tempo”; e outra personagem acrescenta: “E isso faz a nossa arte.”⁵⁷⁹ Por outras palavras, o alquimista substitui o Tempo⁵⁸⁰.

Os princípios da alquimia tradicional – isto é, a cultura de minerais, a transmutação de metais, o Elixir e a imposição de segredo – não foram contestados no período do Renascimento e da Reforma⁵⁸¹. No entanto, o horizonte da alquimia medieval modificou-se sob o impacto no Neoplatonismo e do Hermetismo. A certeza de que a alquimia pudesse secundar o trabalho da Natureza foi imbuída de significado cristológico. Os alquimistas passaram a afirmar que, tal como Cristo redimira a humanidade através da sua morte e ressurreição, também a *opus alchymicum*

poderia assegurar a redenção da Natureza. Heinrich Khunrath, ilustre hermetista do século xvi, identificava a Pedra Filosofal com Jesus Cristo, o “Filho do Macrocosmos”; acreditava, além disso, que a descoberta da Pedra revelaria a verdadeira natureza do macrocosmos, da mesma forma que Cristo trouxera plenitude espiritual ao homem – isto é, ao microcosmos. A convicção de que a *opus alchymicum* poderia salvar quer o homem, quer a Natureza prolongou a nostalgia por uma *renovatio* radical, uma nostalgia que atormentava a Cristandade ocidental desde Joaquim de Fiore⁵⁸².

No final da sua vida, Carl Jung devotou imensa atenção aos escritos dos alquimistas. Estes esforços serviram tão-só para alimentar o fogo daqueles que o tinham rotulado como excêntrico, por causa do seu interesse pela psicologia da religião (que é, afinal, um aspeto fundamental da psicologia humana e da cultura). Até o sociólogo Ernest Becker, que recebeu o Pulitzer e estava favorável e criticamente predisposto às pretensões do pensamento psicanalítico, declarou: “Não me parece que todos os tomos [de Jung] sobre alquimia tenham acrescentado peso algum às suas observações psicanalíticas.”⁵⁸³

Várias pessoas – algumas com uma impressionante reputação académica – aconselharam-me a não falar de Jung, avisaram-me que não deveria sequer mencionar o seu nome no contexto académico. Este aviso foi apresentado, sem dúvida, tendo em consideração os meus interesses profissionais. Uma vez li uma história, que talvez seja apócrifa, acerca de Paul Ricoeur, o filósofo e crítico literário francês. Alguém mencionou a relevância específica da obra de Jung na área de estudo de Ricoeur. Este replicou: “Não li Jung. Consta do Índice de França.” Esta resposta irónica fazia referência ao Índice da Igreja Católica – uma lista de leituras proibidas a seguidores devotos desse credo.

Contudo, nunca me deparei com alguém que realmente compreendesse de que falava Jung e simultaneamente fosse capaz de apresentar uma crítica válida das suas ideias. Não raro, as noções de Jung são confundidas com as de Freud – na medida em que Freud é compreendido. Decerto Freud não cometia esse erro. Na verdade, foi a apreensão de Freud das diferenças profundas e irreconciliáveis no pensamento de Jung que levou ao afastamento profissional e privado entre eles⁵⁸⁴. As ideias de Jung *não*

são primariamente freudianas. Ele dá pouca ênfase à sexualidade ou ao papel de traumas passados na determinação do presente estado mental. Rejeitou a ideia do complexo de Édipo (na verdade, reinterpreto esse complexo de uma forma muito mais convincente e completa). Via a religião não como mera defesa neurótica contra a ansiedade, mas como importante meio de adaptação. É muito mais exato vê-lo como descendente intelectual de Goethe e Nietzsche – influenciado no seu desenvolvimento, sem dúvida, pela ideia do inconsciente – do que como “discípulo” freudiano⁵⁸⁵. Na verdade, Jung passou grande parte da sua vida a responder, e a tentar responder, às perguntas de Nietzsche acerca da moralidade.

Para mais, Jung *não* era um “místico”. Apenas adentrava em áreas proibidas (por causa da associação religiosa que continham) a cientistas devotos, e possuía suficiente intelecto e educação para o fazer. É incorreto, e evidência de pensamento parcial, rotulá-lo pejorativamente. É incorreto porque Jung era, de facto, um cientista experimental a quem não faltava habilidade, sobretudo no início da carreira. Muitos dos testes de associações de palavras que ele ajudou a criar ainda hoje são amplamente usados, com algumas modificações técnicas (e pouco reconhecimento da fonte original), nas áreas da neurociência cognitiva e da psicologia social. Encaixotar e arquivar Jung é ver apenas um lado da história, porque o procedimento experimental constitui, no melhor dos casos, um polo do processo científico bipolar. Uma experiência bem concebida permite o teste de ideias, quando devidamente executada. No entanto, as ideias a testar têm de ser geradas – um truísmo frequentemente ignorado no decurso da educação académica moderna. Era neste empreendimento que Jung brilhava. Haverá quem possa objetar: as ideias dele não podem ser testadas. Mas têm sido testadas: a experiência de classificação de cartões, de Jerome Bruner, anteriormente descrita⁵⁸⁶, proporciona um exemplo clássico e notável (embora os resultados dessa experiência geralmente não tenham sido interpretados a partir da perspectiva do pensamento de Jung). Para mais, um eixo da dicotomia de personalidade que ele propunha – a da introversão-extroversão – tem-se mantido, parece robusta, depois de enfrentar repetida análise experimental⁵⁸⁷. Para mais, o “inconsciente” está claramente pejado de “complexos” – embora agora se lhes dê nomes diferentes⁵⁸⁸. Talvez nos tornemos suficientemente sofisticados no futuro,

na nossa capacidade de experimentar e na nossa compreensão das ideias de Jung, para pormos mais delas à prova.

Jung era primariamente um médico, o que significava que se preocupava com a promoção da saúde mental. Acreditava que tal promoção era impossível – talvez até contraproducente – na ausência de compreensão de valor e dos processos mediante os quais o valor é gerado. A sua investigação da natureza do valor levou-o a considerar a fantasia e o mito. O mundo do valor é um mundo imaginário, resultado internalizado do contrato social historicamente determinado que proporciona determinação fixa de significado afetivo e motivacional. A apreensão deste facto levou Jung à análise das fantasias geradas pelos seus pacientes psiquiátricos com distúrbios graves, e a comparação dessas fantasias – que ele se recusava a definir, *a priori*, como insignificantes – com ideias geradas por místicos religiosos de várias culturas “primitivas” e sofisticadas, com um *corpus* amplo de produções literárias das tradições orientais e ocidentais, com imagens geradas em sonhos (mais de 25 mil sonhos, segundo a sua própria estimativa) e com diligente investigação do simbolismo alquímico. Esta abordagem transcultural e multidisciplinar ao problema do valor parece, no mínimo, empírica, se não mesmo experimental – e continua a ser eminentemente razoável, na ausência de metodologia mais apropriada. (De facto, o proeminente biólogo social E. O. Wilson recomendou recentemente a adoção deste procedimento “transnível” sob a forma de “consiliência” – para unir as ciências naturais, as ciências sociais e as humanidades.)⁵⁸⁹

As ideias de Jung – em particular as suas ideias “alquímicas” – têm sido imprópria, injusta e perigosamente ignoradas. Têm sido ignoradas porque os seus alunos se encontravam fora do circuito académico tradicional (e, talvez, porque frequentemente eram mulheres). Têm sido ignoradas porque representam um desafio sério – um desafio absolutamente fatal, na minha opinião – aos preconceitos psicanalíticos freudianos. Têm sido desatendidas porque Jung levava a sério as afirmações assustadoras e misteriosas da religião. Ele partia do princípio de que tais afirmações, que guiaram a adaptação humana de forma bem-sucedida durante milhares de anos, tinham algum significado, algum sentido. As ideias de Jung têm-se mantido por estudar porque a psicologia, a mais jovem, racional e determinista das ciências, é a que mais teme a religião. Têm sido

ignoradas, para mais, porque são de difícil compreensão, dos pontos de vista conceptual e afetivo. O que as ideias são é difícil de especificar, ao início; o que significam, uma vez compreendidas, é emocionalmente desafiante. Jung descreveu essencialmente a “linguagem” da imaginação, esse processo antigo – da narrativa, do sistema de memória episódica – que ele via, fundamentalmente, como o *inconsciente coletivo*. A compreensão desta linguagem talvez seja mais difícil do que o desenvolvimento de fluência numa língua estrangeira, porque tal compreensão altera necessária e inevitavelmente o pressuposto moral moderno. É este último ponto que constitui a justificação central para o repúdio das ideias de Jung. Jung não foi menos revolucionário, da perspetiva moral, do que Martinho Lutero; é razoável considerá-lo uma figura na tradição de Lutero. Para mais, a revolução moral é o processo intrapsíquico e social mais terrivelmente desconfortável. Foi o *conteúdo* assustador do pensamento de Jung que mais fundamentalmente levou à sua rejeição.

Jung descobriu essencialmente, no decurso da sua análise da alquimia, a natureza do padrão humano geral de adaptação e a expressão característica desse padrão, em fantasia e afeto. A representação específica deste padrão, no domínio mais estrito do empreendimento científico, foi delineada muito mais tarde – com uma compreensão e um reconhecimento académicos muito mais vastos – por Thomas Kuhn. Marie-Louise von Franz, estudante de Jung que proporcionou um resumo persuasivo das complexas ideias alquímicas deste, afirma:

Lendo a história do desenvolvimento da química e, em particular, da física, constata-se que até [...] ciências naturais exatas [como a química e a física] não podiam, e ainda não podem, evitar basear os seus sistemas de pensamento em certas hipóteses. Na física clássica, até ao final do século XVIII, uma das hipóteses vigentes, a que se chegara inconsciente ou semiconscientemente, era que o espaço tinha três dimensões, uma ideia que nunca foi questionada. O facto era sempre aceite e desenhos de perspetiva de acontecimentos físicos, diagramas ou experiências estavam sempre de acordo com essa teoria. Só quando se abandona esta teoria é que podemos perguntar-nos como terá sido possível ter-se acreditado nela. Como terá

alguém chegado a tal ideia? Porque estaríamos tão embrenhados que ninguém tenha duvidado ou sequer discutido a questão? Era aceite como um facto autoevidente, mas o que estava na sua raiz? Johannes Kepler, um dos pais da física clássica, disse que o espaço devia ter naturalmente três dimensões por causa da Trindade! Assim, a nossa prontidão em acreditar que o espaço tem três dimensões é um fruto mais recente da ideia cristã da Santa Trindade.

Para mais, até agora a mente científica europeia tem sido possuída pela ideia de causalidade, uma ideia até agora aceite sem questão: tudo era causal, e a atitude científica era que deveriam ser feitas investigações com essa premissa em mente, pois deveria haver uma causa para tudo. Se algo parecesse ser irracional, acreditava-se que essa causa ainda não era conhecida. Porque estaríamos tão dominados por essa ideia? Um dos principais pais das ciências naturais – e um grande protagonista da ideia da causalidade como absoluta – foi o filósofo francês Descartes, que baseou a sua crença na imutabilidade de Deus. A doutrina desta imutabilidade de Deus é um dos princípios cristãos: a Divindade é imutável, não pode haver contradições internas em Deus, nem novas ideias ou concepções. Esta é a base da ideia da causalidade! Desde o tempo de Descartes que parecia tão autoevidente para todos os físicos que ninguém a questionava. A ciência tinha meramente de investigar as causas, e ainda acreditamos nisto. Se alguma coisa cai, há que descobrir porquê – o vento deverá tê-la soprado, ou algo do género, e se não for descoberta razão alguma tenho a certeza de que metade de vocês dirá que ainda não conhecemos a causa, mas tem de haver uma! Os nossos preconceitos arquetípicos são tão fortes que não é possível defendermo-nos deles, limitam-se a apanhar-nos.

O falecido físico Wolfgang Pauli demonstrou frequentemente até que ponto as ciências físicas modernas estão, de certa forma, enraizadas em ideias arquetípicas. Por exemplo, a ideia de causalidade tal como formulada por Descartes é responsável por um enorme progresso na investigação da luz, de fenómenos

biológicos e por aí a fora, mas a coisa que promove o conhecimento torna-se a sua prisão. Grandes descobertas em ciências naturais costumam dever-se ao aparecimento de um novo modelo arquetípico através do qual a realidade possa ser descrita; isso costuma preceder grandes desenvolvimentos, pois passa a existir um modelo que permite uma explicação muito mais completa do que a que era possível até então.

Portanto, a ciência tem progredido, mas, ainda assim, qualquer modelo se torna uma jaula, pois, se nos deparamos com fenómenos difíceis de explicar, em vez de sermos adaptáveis e dizermos que os fenómenos não se conformam com o modelo e que tem de ser encontrada uma nova hipótese, agarramo-nos às nossas hipóteses com uma espécie de convicção emocional e não conseguimos ser objetivos. Porque não haverá mais do que três dimensões, porque não havemos de investigar e ver onde chegamos? Mas isso as pessoas não conseguiam fazer.

Lembro-me de um exemplo muito bom dado por um dos pupilos de Pauli. Sabem que a teoria do éter desempenhou um grande papel nos séculos XVII e XVIII – nomeadamente, que existia no cosmos uma espécie de grande pneuma semelhante ao ar onde a luz existia, etc. Um dia, quando um físico no Congresso provou que a teoria do éter era bastante desnecessária, um idoso de barba branca levantou-se e, numa voz trémula, disse: “Se o éter não existe, então tudo desaparece!” O idoso tinha, inconscientemente, projetado a sua ideia de Deus no éter. O éter era o seu deus e, se não tivesse isso, nada lhe restava. O homem era suficientemente cândido para expressar as suas ideias em voz alta, mas todos os cientistas naturais têm derradeiros modelos de realidade nos quais acreditam, tal como se no Espírito Santo.

É uma questão de fé, não de ciência, e é por isso algo que não pode ser discutido, e as pessoas inflamam-se e mostram-se fanáticas se lhes apresentamos um facto que não encaixa na estrutura.⁵⁹⁰

E ainda:

Assim, o arquétipo é o promotor de ideias e também responsável pelas restrições emocionais que impedem a rejeição de teorias anteriores. Na verdade, é apenas um pormenor ou aspeto específico do que acontece em todo o lado na vida, pois não reconheceríamos o que quer que fosse sem projeção; mas é também o principal obstáculo à verdade. Se nos deparamos com uma desconhecida, não é possível estabelecer contacto com ela sem projetar algo; temos de formular uma hipótese, o que, claro está, é feito de forma bastante inconsciente: a mulher é idosa e é provavelmente uma espécie de figura materna, um ser humano normal, etc. Fazemos pressuposições e assim temos uma ponte. Quando conhecemos melhor a pessoa, então muitas das primeiras pressuposições têm de ser descartadas e há que admitir que as nossas conclusões eram incorretas. A menos que isto seja feito, o nosso contacto fica comprometido.

Ao início, é preciso projetar, caso contrário não há contacto; mas depois devemos ser capazes de corrigir a projeção, e isso aplica-se não só a seres humanos, mas a tudo o mais também. O aparato da projeção tem necessariamente de operar em nós. Nada pode ser visto sem o fator inconsciente da projeção. É por isso que, de acordo com a filosofia indiana, toda a realidade é uma projeção – coisa que é, de uma forma subjetiva de falar.⁵⁹¹

A ideia de projeção – isto é, a ideia de que sistemas de pensamento têm axiomas “inconscientes” – está claramente relacionada com a noção de “pensamento paradigmático”, tal como delineado por Kuhn, com amplo reconhecimento geral. Jung também descreveu as consequências psicológicas do pensamento paradigmático em grande pormenor. Primeiro, colocou a pergunta – “O que acontece à estrutura representacional (paradigmática) na mente de alguém (na psique humana, na sociedade humana) quando a informação anómala, de importância revolucionária, finalmente é aceite como válida?” – e depois respondeu (resumo meu): “O que acontece tem um padrão; tal padrão tem uma base biológica, até genética, que encontra a sua expressão em fantasia; tal fantasia proporciona material sujeito a mito e religião. As proposições do mito e da religião, por sua vez, ajudam a guiar e estabilizar a adaptação

humana revolucionária.” Estas respostas foram prematuramente rejeitadas, sem consideração suficiente.

Segunda Parte

Onde se encontra aquilo que mais deseja?

Onde será menos provável que o procure.

*“In sterquiliniis invenitur”*⁵⁹²

Os cavaleiros do rei Artur sentam-se a uma mesa redonda, por serem iguais entre si. Partem em busca do Santo Graal – que é um símbolo da salvação, recipiente do sangue “nutridor” de Cristo, guardião da redenção. Cada cavaleiro parte na sua demanda, individualmente. Cada um entra na floresta, para dar início à procura, no ponto que lhe parece mais sombrio.

Quando estava mais ou menos a meio da escrita deste manuscrito, fui visitar a minha cunhada e a sua família. Ela tinha um filho – meu sobrinho – que, com uns cinco anos, falava muito e era bastante inteligente. Andava profundamente imerso num mundo de faz de conta e gostava de se vestir de cavaleiro, com um elmo e uma espada de plástico.

Tudo indicava que era feliz durante o dia, mas não dormia bem, tendo pesadelos desde havia já algum tempo. Era costume gritar pela mãe a meio da noite, parecendo bastante agitado pelo quer que fosse que se passava na sua imaginação.

Uma manhã, depois de ele ter acordado, perguntei-lhe com que tinha sonhado. Ele contou-me, na presença da sua família, que criaturas anãs e de bico que lhe chegavam aos joelhos o tinham atacado e mordido. Cada criatura estava coberta de pelo e gordura e tinha uma cruz rapada no cabelo, no alto da cabeça. O sonho também incluía um dragão que respirava fogo. Depois de o dragão exalar, o fogo atingiu os anões, que se multiplicavam interminavelmente a cada expiração. Contou este sonho numa voz muito séria e tanto os pais dele como eu e a minha mulher ficámos chocados perante as imagens e o horror gráfico.

O sonho ocorreu num ponto de transição da vida do meu sobrinho. Ia deixar a mãe para ir para o jardim de infância e juntar-se ao mundo social. O dragão, claro está servia como símbolo da fonte do próprio medo – o desconhecido, o oroboro – enquanto os anões eram coisas individuais a temer, manifestações particulares do desconhecido geral.

Perguntei-lhe: “O que podias fazer quanto a esse dragão?”

Ele respondeu, sem hesitar e com considerável excitação: “Podia levar o meu pai e íamos atrás do dragão. Eu saltava-lhe para cima da cabeça e espetava-lhe a minha espada nos olhos. Depois enfiava-lha pela garganta abaixo, de onde vinha o fogo. Cortava a caixa de onde vinha o fogo e fazia um escudo com ela.”

Pareceu-me uma resposta impressionante. Ele tinha reproduzido o mito arcaico do herói na perfeição. A ideia de fazer um escudo a partir da caixa de fogo era espetacular. Isso dava-lhe o poder do dragão, para ser usado contra o dragão.

Os seus pesadelos pararam então e não voltaram, embora os tivesse quase todas as noites havia alguns meses. Mais de um ano depois, perguntei à minha cunhada pelos sonhos do filho, e ela disse não ter voltado a haver problemas.

O menino, guiado pela sua imaginação, adotou a identificação com o herói e enfrentou o seu pior pesadelo. Para prosperarmos, individual e socialmente, cada um de nós tem de fazer o mesmo. O nosso grande poder tecnológico torna cada vez mais sérias as consequências dos nossos erros e fraquezas individuais; se desejamos expandir continuamente o nosso poder, temos também de expandir continuamente a nossa sabedoria. Infelizmente, esta é uma coisa terrível de se pedir.

“In sterquiliniis invenitur” – na imundície será encontrado. Este talvez seja o principal dizer “alquímico”. Aquilo de que mais precisamos encontra-se sempre onde menos desejamos procurar. Esta é realmente uma questão de definição. Quanto mais profundo o erro, mais difícil a revolução – mais medo e incerteza são libertados como consequência de reestruturação. As coisas mais informativas também são, frequentemente, mais dolorosas. Sob tais circunstâncias, é fácil fugir. O ato de fugir, porém, transforma o desconhecido ambivalente naquilo que é demasiado aterrorizador para ser enfrentado. A aceitação de informação anómala acarreta terror e possibilidade, revolução e transformação. A rejeição do facto insuportável reprime a adaptação e sufoca a vida. Escolhemos um caminho ou outro em cada ponto de decisão das nossas vidas, e emergimos como a soma total das nossas escolhas. Ao rejeitarmos o nosso erro, ganhamos segurança a curto prazo – mas mandamos fora a nossa identidade com o processo que nos permite transcender as nossas fraquezas e tolerar as nossas vidas dolorosamente limitadas:

Havia um bom homem que tinha uma vinha. Arrendou-a a agricultores para que pudessem trabalhar nela e para que ele pudesse recolher os produtos deles. Mandou o seu criado para que os agricultores lhe dessem os produtos da vinha. Eles atacaram o criado e espancaram-no, por pouco não o matando. O criado voltou e contou ao amo. O amo disse: “Talvez não o tenham reconhecido.” Enviou outro criado. Os agricultores também o espancaram. Então o proprietário enviou o filho e disse: “Talvez demonstrem respeito ao meu filho.” Como os agricultores sabiam que era ele o herdeiro da vinha, atacaram-no e mataram-no. Que aquele que tem ouvidos ouça.

Jesus disse: “Mostrem-me a pedra que os construtores rejeitaram. Essa é a pedra angular.”⁵⁹³

Enfrente o que rejeita, aceite o que recusa reconhecer e encontrará o tesouro que o dragão guarda.

O “Mundo Material” como “Local do Desconhecido” Arcaico

Todas estas imagens míticas representam um drama da psique humana no lado mais afastado da consciência, representando o homem tanto como aquele a ser redimido como aquele que redime. A primeira formulação é Cristo, a segunda é alquímica. No primeiro caso, o homem atribui a necessidade de redenção a si mesmo e deixa o trabalho da redenção [...] à figura divina autónoma; no último caso, o homem assume a *opus* redentora e atribui o estado de sofrimento e conseqüente necessidade de redenção ao *anima mundi* (espírito do mundo) aprisionado na matéria.⁵⁹⁴

A alquimia pode ser compreendida simplesmente como a tentativa de produzir a pedra filosofal – *lapis philosophorum*. Esta tinha a capacidade de transformar metais “vis” em ouro; para mais, dava ao seu portador vida imortal, paz espiritual e boa saúde. O “procedimento” alquímico durou cerca de vinte séculos, terminando com Newton; teve uma história igualmente longa e elaborada no Oriente.

É impossível compreender a essência do pensamento alquímico – ou a sua relevância para a psicologia moderna – sem entrar no sistema categórico do alquimista. A “coisa” com que o alquimista trabalhava, embora comportasse o mesmo nome, apenas vagamente se assemelhava à

nossa matéria moderna. Há muitas formas de dividir o mundo, as quais não são necessariamente equivalentes. Muito daquilo que o alquimista considerava como “coisa” não seria por nós considerado característico do mundo objetivo; para mais, o que ele consideraria unitário seria por nós visto como evidentemente diverso. Há dois principais motivos para esta diferença de opinião.

Em primeiro lugar: o sistema categórico usado para analisar o mundo deriva a sua natureza, em grande medida, da natureza do fim para o qual tal atividade atualmente se devota. Os fins procurados pelo alquimista não eram de forma alguma idênticos aos que hoje em dia se consideram válidos. Em grande medida, eram muito mais abrangentes (a “perfeição da natureza”); além disso, estavam “contaminados” por formulações psicológicas (a “redenção” da matéria “corrupta”). Na medida em que o procedimento alquímico era psicológico – isto é, impulsionado pela apreensão de um “estado ideal” –, as categorias que produzia eram *avaliativas*. Fenômenos que surgem no decorrer de comportamento direcionado para objetivos são mais fundamentalmente discriminados para os que são úteis e “bons”, e os que existem como impedimentos são “maus”. Dado que o nosso comportamento é motivado – dado que serve para regular as nossas emoções –, é muito difícil construir um sistema de classificação cujos elementos sejam desprovidos de significado avaliativo. Só desde a emergência da metodologia empírica rigorosa se tornou possível tal construção. Isto significa que os sistemas de classificação pré-experimentais como os empregados no procedimento alquímico incluem apreço avaliativo, mesmo quando consistem em termos como “matéria” ou “ouro”, que nos parecem familiares.

Em segundo: parece que quanto pior algo tenha sido explorado, mais abrangente é a categoria usada para a “encapsular” ou descrever. À medida que a exploração prossegue, uma maior discriminação torna-se possível. Coisas aparentemente unitárias recaem, desta maneira, nos seus elementos constituintes previamente implícitos (à medida que a natureza é “cortada pelas articulações”). Já não consideramos os quatro elementos tradicionais do mundo, por exemplo – fogo, água, terra e ar – seja como elementos irreduzíveis, seja sequer como categorias existentes ao mesmo nível de análise. Uma investigação mais avançada reconfigurou-nos os sistemas de classificação; transformámos o simples “mundo material”

comparativo dos nossos antepassados em algo muito mais complexo, útil e diverso. Acreditamos, conseqüentemente, que os elementos primordiais do mundo não eram de todo elementos (sem percebermos que um elemento é uma ferramenta e que uma ferramenta incompleta continua a ser melhor do que não ter ferramenta alguma).

A dimensão avassaladoramente avaliativa da classificação pré-experimental, combinada com uma capacidade relativamente fraca de discriminação, produziu categorias arcaicas de grande generalidade – da perspectiva moderna. Podemos identificar muitos “fenómenos discrimináveis” dentro de cada uma destas categorias, como consequência dos séculos de exploração cada vez mais eficiente que nos separam dos nossos antepassados medievais e pré-medievais. O nosso ponto de vista tem de facto mudado de tal forma que o nosso uso da mesma palavra é, em vários casos, apenas um acidente histórico. Podemos por isso tornar esta discussão mais concreta analisando primeiro a “matéria” do alquimista e comparando-a com o que consideramos ser matéria.

A matéria alquímica era a “coisa” a partir da qual a experiência se fazia – e mais: a coisa de que era feita a criatura que experimentava. Este “elemento primário” era algo muito mais similar a “informação”, na aceção moderna (ou ao Tao, da perspectiva oriental); algo como sinónimo de “o que importa”⁵⁹⁵ (o que *faz a diferença*, que *nos interessa*, que *não pode ser ignorado*, que é *informativo*) ou “o que se passa”. Derivamos “informação” como consequência do nosso comportamento explorador, executado no “desconhecido”, atendendo a *coisas que importam*; a partir dessa informação, construimo-nos (aos nossos comportamentos e esquemas de representação) e ao “mundo” como experienciado. Segundo Piaget:

O conhecimento não começa no eu, e não começa no objeto; começa nas interações [...] depois há construção recíproca e simultânea do sujeito, por um lado, e do objeto, no outro.⁵⁹⁶

O elemento primário da alquimia era algo incorporado ou implícito no mundo: algo frequentemente oculto que poderia emergir inesperadamente. Esta emergência inesperada pode ser vista como a “capacidade” de o objeto “transcender” a sua representação categórica (de se “tornar” algo novo) como consequência da sua posição numa situação nova, ou a sua “reação” a um novo procedimento de exploração. Esta coisa nova

“anuncia-se” primeiro em termos do afeto que gera: a incapacidade de a coisa previamente compreendida (previamente categorizada) se comportar como previsto suscita emoção ao observador. Este é o “espírito da transformação” a tornar-se manifesto. A emoção assim gerada – medo/esperança – poderá produzir comportamento explorador, designado para especificar as “novas” propriedades do objeto transformador. Estas novas propriedades ficam então incorporadas no sistema de categorização anterior – tornam-se “atributos” agora vistos como “estando na mesma classe”; em alternativa, a substância recém-transformada poderá ter de “mudar de categorias” por passar a ser vista como algo muito diferente “do que era”. (O primeiro caso constitui uma mudança normal, claro; o segundo é revolucionário.)

Quando uma coisa nova foi explorada, e colocada num contexto socio-historicamente determinado, foi classificada de acordo com o seu estatuto motivacional atualmente evidente: promessa, ameaça, satisfação, punição (ou nenhuma das anteriores), conforme determinado, situacionalmente. Isto é evidentemente verdade em relação ao sistema de classificação do animal individual, que não é capaz de derivar um modelo empírico da realidade, porque não pode comunicar – mas é igualmente verdade em relação ao homem, cuja capacidade de abstração obscureceu a natureza essencial e o propósito da classificação. O que uma coisa é é mais fundamentalmente o seu significado motivacional – a sua relevância para a obtenção de algum objetivo afetivamente significativo. A classificação do fenómeno (que significa, determinação de como agir na sua presença) restringe o seu significado motivacional a um domínio particular (mais frequentemente, a nada, à irrelevância). Não obstante, é um facto que o próprio fenómeno (que tem uma complexidade infinita) é sempre capaz de transcender a sua representação. Esta capacidade de transcendência é uma propriedade do “objeto” (uma propriedade da experiência, do ponto de vista fenomenológico), mas pode ser explorado pela atividade do homem.

Os alquimistas encaravam a “capacidade transcendente do objeto” – isto é, a capacidade de o familiar e o explorado se tornarem desconhecido e inexplorado noutro – como um *espírito*, incorporado em matéria. Jung cita Basílio Valentim, uma antiga autoridade alquímica:

A terra como material não é um corpo morto, mas é habitada por um espírito que é a sua vida e a sua alma. Todas as coisas

criadas, incluindo os minerais, retiram a sua força do espírito da terra. Este espírito é vida, é nutrido pelas estrelas, e dá nutrição a todos os seres vivos que acolhe no seu ventre. Através do espírito recebido do alto, a terra gera os minerais no seu ventre como a mãe o seu filho por nascer. Este espírito invisível é como o reflexo num espelho, intangível, mas, ao mesmo tempo, é a raiz de todas as substâncias necessárias para o processo alquímico ou para o que daí surge.⁵⁹⁷

O “espírito que habita a terra” era Mercúrio, o *que muda de forma* (a imagem refletida de Deus em matéria⁵⁹⁸, do ponto de vista alquímico) que tanto “guiava” o processo alquímico como era “libertado” pelas atividades do alquimista. Mercúrio era o espírito que tornava interessante e chamativa a “matéria” investigada pelo estudioso – e o interesse é um “espírito” que muda de sítio, conforme o conhecimento se altera e cresce. Mercúrio é a encarnação da transformação, o oroboro, que existia (e não existia) como a divindade mais primária, antes da criação de coisas (antes da divisão do mundo em sujeito e objeto, espírito e matéria, conhecido e desconhecido). O oroboro é, claro está, o que come a própria cauda, o dragão do caos: uma imagem da incorporação da totalidade das coisas ao longo do tempo, no fenómeno particular manifesto. A imagem do espírito Mercúrio era uma intimação do potencial infinito “aprisionado” em cada aspeto particular da experiência⁵⁹⁹. A identificação deste “potencial” – isto é, a sua classificação – colocava um problema constante à imaginação medieval:

Ao longo de toda a Idade Média, [Mercúrio] era o objeto de muita especulação intrigada dos filósofos naturais: por vezes era um espírito administrativo e prestável, um [assistente, camarada ou familiar]; e por vezes era o *servus* ou *cervus fugitivus* (o servo ou cervo fugitivo), um *goblin* elusivo, enganador e provocador que levava os alquimistas ao desespero e tinha muitos atributos em comum com o diabo. Por exemplo, é dragão, leão, águia e corvo, só para mencionar os mais importantes. Na hierarquia alquímica dos deuses, Mercúrio surge mais abaixo como *prima materia* e mais acima como *lapis philosophorum*. O *spiritus mercurialis* é o guia dos alquimistas (Hermes Psicopompo) e o que os tenta: é a boa sorte e a ruína deles.⁶⁰⁰

Os alquimistas misturavam o que nós poderíamos considerar matéria com o que poderíamos julgar ser o desconhecido. Isto não é surpreendente, visto que “matéria” era o desconhecido para a mente pré-científica (e é ainda algo que mantém muito do seu mistério). Como desconhecido, a matéria possuía uma atração, que era a valência atrativa do que ainda não fora explorado. A capacidade de o desconhecido “atrair” proporcionava ímpeto para a sua personificação como “espírito” – como aquilo que *motiva* ou *dirige*. A matéria – mesmo na sua forma moderna – facilmente pode reverter para o desconhecido, mesmo em condições modernas; pode então exercer uma força similar (a de um “estímulo”) na psique moderna. Assim faz, por exemplo, quando manifesta algo anômalo – alguma propriedade imprevista, como consequência da sua colocação num contexto novo, ou a sua sujeição a exploração mais criativa. A manifestação anômala – a recorrência do desconhecido – acaba inevitavelmente por atrair um interesse acrescido (ou, inversamente, por atrair tentativas de o evitar, suprimir ou conjurar de alguma forma para que deixe de existir). Todos os objetos, mesmo “objetos explorados”, retêm a sua ligação com “aquilo de que todas as coisas são feitas”, mesmo depois de terem sido encaixadas e arquivadas (categorizadas), em teoria, “de uma vez por todas”.

Tomemos o exemplo de um rato habituado a uma gaiola (que tenha explorado a gaiola e ficado confortável nela). Se um pequeno objeto – digamos um bloco de ferro – for largado à sua frente, ele primeiro paralisará, e depois, cautelosamente, começará a investigar. O rato usará a sua capacidade de ação motora para interagir com o bloco – cheirando-o, olhando para ele, arranhando-o, talvez tentando mordê-lo – para avaliar o significado motivacional do objeto novo. Para o rato, limitado pela sua falta de capacidade comunicativa na sua própria experiência, o bloco depressa se torna irrelevante. Não representa perigo algum, no decurso da interação; não pode ser comido e é inútil como material para fazer um ninho. O bloco “torna-se” então a sua falta de propriedades relevantes para o rato já não explorador e, a partir de então, será ignorado. O processo de classificação predicada em classificação eliminou o significado motivacional da novidade – e é essa a sua função. Da perspectiva mítica, isto é a substituição da “Grande Mãe” pelo “Grande Pai”; substituição de

ameaça e promessa ambivalentes por valência determinada (incluindo irrelevância).

As propriedades sensoriais do bloco – que são as características relevantes do objeto, na medida do alcance do espírito da investigação científica – não têm qualquer importância intrínseca para o rato, exceto enquanto significam algo de valor afetivo. Este modo de pensar mais fundamental, preocupado com adaptação comportamental à circunstância, é como o homem pensava, antes da formalização da metodologia científica – e como o homem pensa ainda, na medida em que valoriza e age. O caso geral é, contudo, mais complexo. O *Homo sapiens* é capaz de observar uma série praticamente infinita de propriedades novas emergir do objeto particular, porque é capaz de apreender um objeto a partir de um número praticamente ilimitado de perspectivas, espaciais e temporais – ou, equivalentemente, poderá ser considerado que o “objeto” é algo tão complexo que pode manifestar propriedades inteiramente diferentes, meramente em consequência de serem vistas de perspectivas alternativas. O bloco de ferro foi outrora, “por si mesmo”, algo qualitativamente diferente do que é agora e voltará a ser outra coisa diferente. Nas fases iniciais da sua existência, considerado como objeto independente, o bloco exemplar fazia parte de uma totalidade indiferenciada, anterior ao início de todas as coisas; depois, a interação de quatro forças fundamentais; depois, simples hidrogénio, coalescendo numa estrela; depois, matéria transformada por gravidade e processos nucleares; depois uma pedra na Terra; por fim, algo transformado pelo homem – com uma história evolutiva ainda incompleta e igualmente extensa pela frente. Esta transformação do objeto é a própria temporalidade – a manifestação do Tao, o fluxo de ser. Esta capacidade de os seres humanos apreenderem extensões espaciotemporais variáveis “transforma” o objeto em algo mais complexo do que a sua mera aparência presente; este aumentar de “complexidade” é intensificado pela capacidade de exploração ativa ampliada, também ela típica da nossa espécie.

O que é um bloco de ferro para o homem? Moldado, uma lança e, logo, comida, morte e segurança; suspenso, um pêndulo, chave para a deteção da rotação da terra; largado, significativo da gravidade; reduzido às suas partículas constituintes, com suficiente paciência e habilidade, representante de estrutura molecular e atômica – uma parte como o todo.

Talvez seja mais exato apresentar a pergunta como – o que não é um bloco de ferro, para o homem? A mente pré-experimental do alquimista, ponderando a natureza da *prima materia* – o “fundamental elemento constituinte da experiência” – facilmente ficava possuída pelas intimações da possibilidade infinita da “matéria”: do significado ilimitado do objeto finito; da utilidade interminável do objeto e da sua capacidade inesgotável para revelar (para se tornar) o desconhecido.

Quando um objeto é explorado, o seu significado motivacional é constrangido [por norma, como consequência da natureza específica orientada para objetivos do processo de exploração, inevitavelmente predicado numa hipótese específica – será esta coisa boa para (uma função particular? – mas não qualquer conjunto de outras funções potenciais)]. A pergunta em mente, implícita ou explicitamente formulada, determina em parte a resposta “dada” pelo objeto. O objeto é sempre capaz de ultrapassar a constrição, de alguma forma imprevisível. Este potencial infinito encontra a sua expressão simbólica na serpente autodevoradora, o espírito mercurial de transformação – o espírito que causa interesse inexorável em si mesmo.

Enquanto considerava estas ideias, sonhei que um pequeno objeto viajava à superfície do oceano Atlântico. Avançava no centro de uma procissão de quatro furacões imensos, configurados como um quadrado dividido em quadrantes, um furacão por quadrante, seguidos por satélites, cuidadosa e apreensivamente monitorizado por cientistas a operar o mais recente equipamento meteorológico, em estações por todo o mundo.

A cena do sonho mudou. O objeto, uma esfera de cerca de 20 centímetros de diâmetro, encontrava-se agora contida e exibida num pequeno expositor de vidro, como os que há em museus. O próprio expositor estava numa pequena divisão, sem entradas ou saídas visíveis. O presidente norte-americano, símbolo da ordem social, e o físico Stephen Hawking, representante de conhecimento científico (e de racionalidade desencarnada) estavam na divisão com o objeto. Um deles descreve as características da divisão. As paredes tinham mais de dois metros de espessura e eram feitas de alguma substância

impenetrável [dióxido de titânio (?)] – o que parecia impressionante no contexto do sonho. Estas paredes tinham como objetivo conter permanentemente o objeto. Eu não me encontrava na divisão, embora lá estivesse como observador, como o público de um filme. O objeto no expositor parecia vivo. Movia-se e distorcia a sua forma, como uma crisálida ou um casulo nas últimas fases do desenvolvimento. A dada altura, transformou-se em algo semelhante a um cachimbo de espuma do mar. Depois voltou a transformar-se numa esfera e disparou por uma parede do expositor, e pela divisão, deixando dois buracos perfeitamente redondos – um no expositor, o outro na parede. Partiu sem qualquer esforço, como se as barreiras criadas para lhe restringir o movimento não tivessem qualquer importância, depois de a “decisão” ter sido tomada.

O objeto era uma imagem de Deus, da serpente orobórica, incorporada em matéria (suficientemente poderosa para requerer o acompanhamento de quatro furacões)⁶⁰¹. A divisão era um sistema de classificação, algo criado (pelos representantes mais poderosos dos mundos social e científico) para restringir o fenómeno misterioso. O objeto transformava-se num cachimbo fazendo referência ao famoso quadro (de Magritte) que contém um cachimbo, intitulado (feita a tradução) “Isto não é um cachimbo” – o mapa não é o território, a representação não é o fenómeno. A capacidade de o objeto escapar, “quando quisesse”, referia-se à transcendência eterna do mundo fenomenal, da sua capacidade infinita de superar inesperadamente a sua representação científica ou mítica.

Sonhei, muito depois (talvez ao fim de um ano) com um homem suspenso, equidistante do chão, do teto e das paredes, numa divisão cúbica – com cada limite à distância aproximada dos seus braços. As superfícies do cubo curvavam-se para dentro, para o homem (como se a divisão tivesse sido construída a partir da interseção de seis esferas). Todas as superfícies do cubo se mantinham à mesma distância do homem, independentemente do seu padrão de movimento. Se ele andasse para a frente, o cubo avançava com ele. Se ele andasse

para trás, o cubo recuava, precisamente ao mesmo ritmo, sem qualquer descontinuidade. As próprias superfícies estavam cobertas por padrões circulares, com cerca de dez centímetros de diâmetro, inscritos em quadrados aproximadamente do mesmo tamanho. Do centro de cada círculo pendia a ponta da cauda de um réptil. O homem podia estender a mão em qualquer direção, agarrar uma cauda e puxá-la da superfície para a divisão.

Este sonho referia-se à capacidade de o homem puxar (voluntariamente) o futuro para o presente. A serpente – evidente apenas sob a forma da cauda – era o oroboro, incorporado implicitamente no mundo fenomenológico⁶⁰². O potencial para a emergência de algo novo estava presente em todas as direções para onde o homem olhasse, dentro do cubo. Ele podia determinar que aspeto de ser se revelaria, como consequência da sua ação voluntária.

O ato de exploração produz/suscita fenómenos discrimináveis. Estes fenómenos são mapeados pelos sistemas de “memória” episódica e semântica. O processo explorador, contudo, é guiado pelos mapas produzidos pelo sistema episódico – em particular, pelos seus mapas do futuro. Um fim desejado é apresentado, em fantasia. O sistema de exploração motor/abstrato tenta criar uma correspondência entre fenómenos emergentes (produzidos no decurso da atividade) e esse “mapa do futuro desejado”. Discrepâncias entre produção e objetivo suscitam (re)aparecimento da “vil matéria do mundo” – o desconhecido, manifesto em afeto negativo e curiosidade.

O indivíduo tenta transformar os seus desejos (enraizados, em última análise, na emoção) em realidade, sofrendo – e aprendendo – quando esse processo é perturbado. A exploração é considerada suficiente e poderá justamente chegar ao fim quando o atual estado afetivo se considera ideal; quando o conhecimento, traduzido em ação, se ajusta ao mundo de maneira que este seja (de novo) “paradisíaco”. Na ausência de tal estado paradisíaco (na ausência de segurança e felicidade atuais), a exploração é ou tem sido, por definição, incompleta. Os “mistérios residuais” que ainda acompanham o ser atual – que se manifestam na atração intrínseca da coisa ou situação – devem assim tornar-se o centro da atenção ativa, para

que a “informação” neles contida possa ser “puxada” e transformada em ser objetivo e no mundo. A “vil matéria” alquímica do mundo era, portanto, “a coisa de que a experiência determinada (sujeito e objeto) era feita”; era algo, para mais, capaz de transformação interminável; era algo, finalmente, “corrupto” – tal como o mundo material era corrupto – incompleto, irrealizado, perdido e sofredor.

A análise da categoria pré-experimental de “ouro” ajuda a lançar luz sobre a relevância, a importância e o sentido deste complexo arcaico de ideias indiscriminadas. O ouro, como derradeiro contraste com a mera matéria vil, era o *ideal*, tal como podia ser percebido no mundo concreto. Para o homem pré-experimental, bem como para o moderno, o ouro servia como meio de troca económica. Mas o valor do metal não consistia apenas, e continua a não consistir, na sua utilidade económica. O ouro sempre foi associado, em representação episódica, à divindade. Antes do desenvolvimento da mundivisão científica, esta associação fazia todo o sentido. O ouro, ao contrário de metais ou substâncias “menores”, não se mancha, embaça ou enferruja. Por conseguinte, parece imperecível, “imortal” e incorruptível. O ouro é raro, em vez de comum. Brilha como o sol, a fonte evidente de vida. A “categoria” de ouro tendia, pois, a incluir tudo o que fosse apolíneo, semelhante ao sol, divino (no sentido patriarcal/heroico com que nos familiarizámos). Jung descreve os pressupostos característicos do alquimista Michael Maier:

O sol, pelos seus muitos milhões de revoluções, forma o ouro na terra. A pouco e pouco, o sol gravou a sua imagem na terra, e essa imagem é o ouro. O sol é a imagem de Deus, o coração é a imagem do sol no homem, tal como o ouro é a imagem do sol na terra e Deus é conhecido no ouro. [603](#)

A luz do sol é um “símbolo” de poder e da transcendência da clareza e da consciência, do heroísmo e da permanência, e da vitória contra as forças da escuridão, da desintegração e da decomposição. Os primeiros deuses e líderes patriarcais de homens combinavam os atributos vitais do sol com os ideais heroicos do homem, e as moedas que exibiam a sua imagem eram redondas e douradas, numa imitação do disco solar.

O ouro era, além disso, o *fim* ideal para o qual todos os minérios progrediam – era o objetivo da progressão material. À medida que “amadurecia” no ventre da terra, o chumbo, por exemplo, vil e promíscuo

[disposto a “acasalar” (combinar-se) com muitas outras substâncias], almejava ao estado caracterizado pelo ouro, perfeito e inviolável. Isto tornava o “estado áureo” o objetivo do “espírito do desconhecido” mercurial, incorporado na matéria. Eliade declara:

Se nada impedir o processo de gestação, todos os minérios, com tempo, se tornarão ouro. “Se não houvesse obstáculos exteriores à execução dos seus desígnios”, escreveu um alquimista ocidental, “a Natureza completaria sempre o que desejava produzir [...]” É por isto que temos de olhar para os nascimentos de metais imperfeitos como veríamos abortos e anomalias, que surgem apenas porque a Natureza, de alguma forma, se desviou, ou porque encontrou alguma resistência que a agrilhoou [...]

A crença na metamorfose natural dos metais tem uma origem muito antiga na China e também se encontra em Annam, na Índia, e no arquipélago indiano. Os camponeses de Tonkin têm o seguinte ditado: “O bronze preto é a mãe do ouro.” O ouro é naturalmente gerado pelo bronze. Mas esta transmutação só pode materializar-se se o bronze tiver permanecido no seio da terra durante um período suficientemente longo. ⁶⁰⁴

O alquimista via-se como uma espécie de parteira da natureza – concretizando aquilo que a natureza se esforçava lentamente por produzir – e, logo, como auxiliar de uma transformação cujo objetivo era produzir algo ideal. O “ouro” é esse ideal. Eliade prossegue:

A “mobilidade” do ouro é, pois, o fruto no seu estado mais maduro; os outros metais são “comuns” porque não estão desenvolvidos; “não estão maduros”. Por outras palavras, o objetivo final da Natureza é a conclusão do reino mineral, a sua derradeira “maturação”. A transmutação natural dos metais em ouro encontra-se inscrita no destino deles. A tendência da Natureza é para a perfeição. Mas como o ouro é o portador de um simbolismo altamente espiritual (“O ouro é a imortalidade”, dizem repetidas vezes os textos indianos), é óbvio que uma nova ideia se forma: a ideia do papel assumido pelo alquimista como salvador fraterno da Natureza. Ele ajuda a Natureza a cumprir o seu objetivo final, a atingir o seu “ideal”, que é a perfeição da

progénie – seja mineral, animal ou humana – no seu ponto supremo de maturação, que é imortalidade e liberdade absolutas.⁶⁰⁵

Os alquimistas viviam num mundo que, teoricamente, fora redimido pelo sacrifício de Cristo – pelo menos, a partir da perspetiva cristã. Mas não se sentiam de todo redimidos – permaneciam insatisfeitos com a condição presente ainda demasiado mortal. Por isso, voltavam a atenção para os aspetos do mundo que tinham sido definidos, de acordo com a moralidade prevalecente, como “indignos de serem analisados”, como corruptos e desprezíveis. Presumindo – ou esperando – que as coisas pudessem ainda vir a ser melhores, *exploravam* (como nós exploramos agora, esperando extrair ferramentas novas e úteis do “desconhecido”). Os alquimistas partiam do princípio implícito de que mais exploração poderia acarretar conhecimento redentor. Esta busca era incitada pela sua admissão do “presente insuportável”, pela sua identificação com um “mundo ainda perdido”. Os alquimistas acreditavam que a “desejável transmutação da matéria” poderia ser conseguida mediante a “libertação” de Mercúrio da água. Isto queria dizer que reconheciam implicitamente que a exploração (guiada pelo interesse) era essencial para a expansão (redentora) do ser.

Ao participarem neste processo, os alquimistas identificavam-se com o herói explorador e viraram-se inconscientemente (isto é, em procedimento, ainda que nem sempre em representação) para “aquilo que redime”. Esta identificação complicava-se mais pelo facto de o alquimista também considerar que participava do estado da matéria – que pertencia ao “estado a carecer de redenção”. Isto, basicamente, queria dizer que o alquimista se via, pelo menos em parte, como ocupando a mesma *categoria* que a “matéria” (bem como sendo aquilo que poderia tornar-se “ouro” e que poderia contribuir para essa transformação). Para a mente pré-experimental, com as suas categorias mais gerais e misturadas, não há distinção necessária entre a “coisa sobre a qual se age” e a “coisa que faz a ação”. Eliade descreve, por exemplo, a “magia compassiva” necessária para completar uma operação de enxertia entre duas espécies de plantas (para induzir “acasalamento de diferente com diferente” a partir de uma perspetiva mais lata):

Ibn Washya – e não é o único escritor oriental a permitir-se entusiasmar-se por tais imagens – fala de enxertias fantásticas

(“contrárias à Natureza”) entre diferentes espécies vegetais. Ele diz, por exemplo, que o enxerto de um ramo de limoeiro num loureiro ou numa oliveira produziria limões muito pequenos, do tamanho de azeitonas. Mas torna claro que o enxerto só funcionaria se fosse realizado da forma ritual e numa certa conjunção do sol e da lua. Explica o rito da seguinte forma: “o ramo a ser enxertado tem de ser segurado nas mãos de uma jovem muito bela, enquanto um homem tem sexo vergonhoso e antinatural com ela; durante o coito, a rapariga enxerta o ramo na árvore.” O significado é claro: para assegurar uma união “antinatural” no mundo vegetal, era necessária uma união sexual antinatural entre seres humanos.⁶⁰⁶

Tais ideias estão longe de serem raras. Praticamente todos os processos levados a cabo por indivíduos pré-experimentais – da agricultura à metalurgia – eram acompanhados por rituais cujo objetivo era “provocar o estado mental” ou “ilustrar o procedimento” necessário para o sucesso do resultado desejado. Isto acontece porque a ação precede a ideia. Assim, uniões sexuais rituais acompanhavam a sementeira, e rituais sacrificiais e coisas afins abundavam entre mineiros, ferreiros e oleiros. Era preciso “mostrar à natureza o que fazer”: o homem liderava, também, pelo exemplo. O procedimento correto só podia ser executado por aqueles que se tivessem colocado no estado mental correto. Esta ideia foi levada à sua conclusão lógica durante o procedimento alquímico, que tinha como estado final fantasioso ou futuro desejado a noção mais profunda e abrangente de transformação alguma vez conceptualizada: a derradeira perfeição ou “redenção” da matéria.

Para levar elementos díspares a combinarem-se harmoniosamente na produção da *lapis philosophorum* – a que transmutará vis metais em ouro – era necessário que o próprio se tornasse uno. Para gerar perfeição na natureza, portanto, o homem tinha de se tornar perfeito. A necessidade da perfeição do alquimista – e a relação do procedimento alquímico com o seu próprio ser – era ainda mais fortalecida pela identidade do alquimista com o mundo material (isto é, pela sua ocupação do mesmo “espaço categórico” que a “matéria”). O homem – um ser perdido, corrupto e material, mas capaz de transformação infinita – comungava da essência do mundo material perdido, corrupto, mas transformável. Assim, as coisas

relevantes para a transformação do ser de “objetos” eram também, por necessidade lógica, relevantes para a transformação do seu próprio ser. A transformação da vil matéria em ouro, *grosso modo*, era a redenção do mundo – a sua transformação no “estado áureo”. A *lapis philosophorum* era um meio para esse fim. Esta extensão das teorias de magia compassiva para o domínio da “química” fazia com que a alquimia fosse ficando cada vez mais pejada de especulação (primariamente imagística) em relação à natureza da perfeição, à medida que se desenvolvia ao longo dos séculos.

É difícil para os modernos entenderem qual a relevância disto. As nossas psicologia e psiquiatria – as nossas “ciências da mente” – devotam-se, pelo menos em teoria, à avaliação e ao tratamento empíricos de “distúrbios” da mente. Mas isto é sobretudo fumo e ilusão. Apontamos, sempre, a um ideal. Atualmente preferimos deixar implícita a natureza desse ideal, porque isso ajuda a contornar uma série de questões que de imediato ganhariam uma dificuldade assoberbante, se fossem compreendidas com clareza. Por isso, “definimos” saúde como o estado que consiste na ausência de “doenças” ou “distúrbios”, e não nos alongamos – como se a noção de doença ou distúrbio (ou a ausência deles) não fosse, necessariamente, uma integração medieval de filosofia moral e descrição empírica. É a nossa teoria implícita de que um estado de “não-ansiedade” seja possível – e desejado –, contudo, que nos leva a definir a dominação por esse estado como “perturbado”. O mesmo poderá ser dito em relação à depressão, à esquizofrenia, a “distúrbios” de personalidade e por aí em diante. Oculto está um ideal “implícito” (isto é, *inconsciente*), com o qual todos os estados presentes “insuficientes” são necessária e negativamente comparados. Não sabemos como tornar esse ideal *explícito*, seja em termos metodológicos, seja praticamente (isto é, sem causar imensa dissensão entre as hostes); sabemos, contudo, que devemos ter um conceito de “não ideal” para começar e para justificar tratamento “necessário”. Mais cedo ou mais tarde, contudo, teremos de enfrentar o facto de estarmos, na verdade, a tentar produzir o homem ideal – e teremos de definir explicitamente o que isso significa. Seria surpreendente, na verdade, se o ideal que viéssemos a postular não tivesse qualquer relação com os ideais escrupulosamente construídos ao longo de séculos de esforço. Algo muito semelhante aconteceu no caso da alquimia, pelo menos no Ocidente: à medida que a filosofia se desenvolvia, ao longo

da era cristã, a *lapis* era cada vez mais identificada com Cristo. Não há qualquer razão para pressupormos que isto não tenha sido surpreendente para os próprios alquimistas. Espera-nos um choque pelo menos tão grande.

Para aperfeiçoar a natureza, era necessário cultivar a atitude correta – executar os rituais e os processos apropriados de purificação espiritual; tornar-se tão puro quanto a coisa desejada. O trabalhador apresentava-se como um exemplo para a natureza, nas grandes e nas pequenas coisas. No caso da alquimia, que desejava ambiciosamente “redimir” o mundo material perdido, o próprio alquimista tinha de se tornar grande. Assim, a literatura alquímica pode ser vista, em parte, como uma longa “meditação” sobre a natureza do homem ideal.

Representação Episódica na Cristandade Medieval

A ciência baseia-se no pressuposto axiomático de que vale a pena analisar o mundo sensorial material ou coletivamente apreensível e as suas transformações. Esta crença, que se manifestou primeiro em fantasia (alquímica), faz de tal forma parte do mundo moderno, é de tal forma o seu princípio primário, que é difícil perceber como é incrível a proeza que a sua formalização representou. Foram necessários milhares de anos de desenvolvimento cultural para formular as noções gêmeas de que a realidade empírica existia (independente do significado motivacional das coisas) e de que deveria ser estudada de forma sistemática (e estas ideias só emergiram, ao início, nas sociedades complexas do Oriente e da Europa). Os alquimistas foram os primeiros a arriscar esta atribuição, ou algo similar; mas continuavam a estudar a “matéria” na ausência de uma metodologia empírica explícita. Jung declara:

O conceito de “psíquico”, como hoje o entendemos, não existia na Idade Média, e até o homem moderno educado tem dificuldade em entender aquilo que se quer dizer com “realidade da psique”. Assim, não surpreende que fosse incomparavelmente mais difícil ao homem medieval imaginar algo entre “*esse in re*” e “*esse in intellectu solo*”. A saída encontrava-se na “metafísica”. O alquimista sentia-se, por esse motivo, compelido a formular também metafisicamente os seus factos quase químicos.⁶⁰⁷

A falta de metodologia científica – a incapacidade de conduzir comparação formalizada de experiência baseada em comportamento, para determinar a sua possibilidade de generalização – implicava a inextricável mescla do puramente sensorial e dos aspetos subjetivos, afetivos e mitológicos da experiência. O propósito da metodologia científica é, em grande parte, separar os factos empíricos do pressuposto motivacional. Na ausência de tal metodologia, a imbricação dos dois domínios é inevitável:

[Os alquimistas] acreditavam que estavam a estudar o fenómeno desconhecido da matéria [...] e observavam apenas o que surgia e interpretavam-no, mas sem qualquer plano específico. Podia haver um monte de qualquer matéria estranha, mas, como eles não sabiam o que era, conjecturavam uma ou outra coisa, o que, claro está, seria projeção inconsciente, mas não havia qualquer intenção ou tradição definitiva. Assim, poder-se-ia dizer que, na alquimia, as projeções eram feitas [as hipóteses eram geradas] mais ingenuamente, sem seguirem um programa e sem serem alvo de correção alguma.

Imagine a situação de um velho alquimista. Um homem de certa aldeia construía uma cabana isolada, onde cozinhava coisas que causavam explosões. Bastante naturalmente, toda a gente diz que é bruxo! Certo dia, chega alguém que diz que encontrou um pedaço de metal esquisito, quererá o alquimista comprá-lo? O alquimista não sabe o valor do metal, mas, algo à toa, dá algum dinheiro ao homem. Depois põe ao lume o que lhe foi trazido e mistura-o com um pouco de enxofre, ou algo do género, para ver o que acontece e, se o metal fosse chumbo, ficaria gravemente envenenado pelos vapores. Deduz, assim, que aquela matéria em particular faz adoecer aquele que dela se aproxima e quase o mata, concluindo, pois, que há um demónio no chumbo! Depois, ao escrever as suas receitas, acrescenta uma nota de rodapé a dizer: “Cuidado com o chumbo, pois nele existe um demónio que mata pessoas e as enlouquece”, o que seria uma explicação bastante óbvia e razoável para alguém daquela altura e daquele nível. Doravante o chumbo tornava-se um sujeito maravilhoso para a projeção de fatores destrutivos, dado que, com certas ligações, os seus efeitos são venenosos.

Substâncias ácidas também eram perigosas, mas, por outro lado, sendo corrosivas e um meio para dissolver coisas, eram altamente importantes para operações químicas. Assim, se se desejasse derreter algo ou obtê-lo em forma líquida, era possível derretê-lo ou dissolvê-lo em soluções ácidas e, por este motivo, a projeção era que o ácido era a substância perigosa que dissolve, mas que também possibilita lidar com certas substâncias. Ou é ainda um meio de transformação – abre-se, por assim dizer, um metal ao qual nada se pode fazer e faz-se com que seja acessível a transformação mediante o uso de certos líquidos. Assim, os alquimistas descreviam-no da forma ingênua que agora descrevo e não reparavam que isso não era ciência natural, contendo muita projeção, quando visto da perspectiva da química moderna.

Assim, existe na alquimia uma quantidade impressionante de material do inconsciente, produzida numa situação em que a mente consciente não seguia um programa definitivo, mas apenas procurava.⁶⁰⁸

A alquimia prosperou durante quase dois mil anos, e só desapareceu no final do século XVIII. Desenvolveu-se (pelo menos na Idade Média), como um movimento a compensar o incorporado no cristianismo absolutista, que enfatizava a derradeira realidade e o valor do espírito, dogmaticamente concretizado; que presumia que tudo o que valia a pena saber já fora descoberto e que votava o mundo material ao descrédito.

Para a mente medieval, o corpo, o mundo sensorial e físico – a “matéria”, em geral – era considerado imoral e corrupto, regido por forças demoníacas e desconhecidas. A história do Génesis – serpente e Eva conspirando para causar a queda da humanidade para o “mundo (material) profano e perdido” – em parte proporcionava a base mitológica para esta união de categoria. As atrações do mundo material também colocavam uma ameaça à identificação com a igreja, como o apelo da sensualidade, por exemplo, ou o desejo por riqueza material, em vez de espiritual. Para mais, a existência do estado material perdido comprometia a fé no dogma da igreja: apreensão do sofrimento do homem por resolver tornava difícil atribuir às ações de Cristo o estado final de redenção que, teoricamente, garantiam. Consequentemente, o contacto com o

“submundo matriarcal da matéria” (isto é, com o “desconhecido”) parecia muito ameaçador para as autoridades da igreja – e com grande razão (pelo menos a partir das perspectivas da conservação e da tradição).

O fascínio alquímico pela “matéria” desenvolveu-se antiteticamente à valorização cristã incipiente do “espiritual” e do “estabelecido” (desenvolvida como antítese ao domínio do *conhecido*). A supressão do mundo material sensorial pela igreja e o estabelecimento simultâneo de um conjunto absoluto de conhecimento implicava rejeição ou negação de experiência sensorial/emocional anômala e, por conseguinte, do valor contido em tal experiência. A preocupação alquímica com a matéria surgiu como consequência de este valor perdido se impor, na atração do “rejeitado e desconhecido” acumulado – na atração inevitável do “fruto proibido”.

Observando o que não compreendia, o alquimista só podia recorrer à especulação, que usava para interpretar esse desconhecido. Estas especulações parecem fantasias à mente moderna – como as fantasias do cristão medieval (e do pré-cristão, nalguns casos):

Assim, de certa forma, são, e por este motivo se prestam a decifração pelo método da psicologia complexa. [A abordagem alquímica] é tão patentemente uma atitude espiritual e moral que não é possível duvidar da sua natureza psicológica. Para a nossa forma de pensar, isto cria imediatamente uma divisória entre o processo psíquico e o químico. Para nós, as duas coisas são incomensuráveis, mas não o eram para a mente medieval. Nada sabia da natureza de substâncias químicas e da sua combinação. Apenas via substâncias enigmáticas que, unidas, faziam surgir inexplicavelmente novas substâncias igualmente misteriosas. Nesta escuridão profunda, a fantasia do alquimista tinha liberdade de ação e podia representar-se sem ter noção do que estava a acontecer.⁶⁰⁹

O alquimista pensava de uma forma medieval ou pré-medieval, usando preconceitos e ideias arcaicas. A análise desse pensamento, “projetada” sobre a matéria (tal como nós interpretamos a “matéria” à luz das nossas próprias teorias invisíveis), significa, pois, interpretação de fantasia, análise das produções espontâneas da mente exploradora. Tal análise significa maior capacidade de compreender o funcionamento da mente.

Todo o *corpus* da alquimia contém dezassete séculos de fantasia em relação à natureza da transformação (moral), que se assumia ter lugar na matéria (uma categoria que incluía o homem), “esforçando-se”, como fazia “naturalmente”, por alcançar a perfeição. Central a este movimento rumo à perfeição era a dissolução, a transformação e reconstituição de matéria primária por redimir, a *prima materia*:

Como indicado pelo próprio nome que escolheu – a arte “espagírica” – ou pelo dizer tão repetido “*solve et coagula*” [dissolve e reconstitui], o alquimista via a essência da sua arte, por um lado, na separação e análise e, por outro, na síntese e consolidação. Para ele, havia primeiro que tudo um estado inicial no qual tendências ou forças opostas se encontravam em conflito; em segundo, havia a grande questão de um procedimento que seria capaz de voltar a dar unidade aos elementos e qualidades hostis, depois de terem sido separados. O estado inicial, chamado caos, não estava presente desde o início, tinha de ser procurado como a *prima materia*. E, tal como o início do trabalho não era autoevidente, o final, ainda em maior grau, também não. Há inúmeras especulações sobre a natureza do estado final, todas elas refletidas nas suas designações. As mais comuns são as ideias da sua permanência (prolongamento da vida, imortalidade, incorruptibilidade), da sua androginia, da sua espiritualidade e corporeidade, das suas qualidades humanas e semelhança com o homem (homúnculo) e da sua divindade.^{[610](#)}

Os alquimistas começavam o seu trabalho, a sua *opus*, determinando-se a enfrentar o desconhecido, preso no mundo material, em busca de um ideal. O seu ideal tinha como símbolo a *lapis philosophorum*, que era uma substância unitária caracterizada pela sua capacidade de transformar metais comuns em ouro e mais – que podia conferir ao portador absoluto conhecimento, vida imortal e impecável saúde mental e física. O indivíduo medieval não fazia ideia de que a criação de tal “substância” não era possível e estava ciente de muitas substâncias que tinham propriedades transformadoras.

A identificação do que motivava tal busca parece simples. Havia indubitavelmente muitos a experimentar a alquimia puramente pelo seu

potencial benefício económico, tal como hoje há muita gente que leva a cabo o seu ofício apenas pelo ganho material. (Até isto é uma forma de redenção, contudo – através de meios materiais – e poderia transformar-se inesperadamente numa busca mais puramente espiritual no decurso da maturação, ou através das ações imprevisíveis da fantasia e das circunstâncias.) Também havia alquimistas que incorporavam mais claramente o espírito da curiosidade devota e que trabalhavam com a mesma disciplina séria que o posterior cientista natural. É ingénuo subestimar o poder e o mistério da fantasia que subjaz à fantasia da pedra filosofal. Esta ideia proporcionava o poder motivador da investigação disciplinada dos segredos da matéria – um procedimento difícil, metódico e dispendioso. A ideia de a matéria conter dentro de si o segredo da sabedoria, da saúde e da riqueza subjaz a toda a *opus* da ciência moderna. É suficientemente difícil acreditar que tal ideia tenha surgido e sido seriamente considerada apesar da grandiosidade e do conflito com o dogma da igreja. Torna-se verdadeiramente incompreensível quando se pensa no facto adicional de o procedimento se ter prolongado durante mais de dezassete séculos, apesar de nenhum alquimista ter alcançado o seu objetivo. Jung declara:

Tendo em conta que [...] nunca ocorreu um milagre na retorta, apesar de asseverações repetidas de que alguém teria de facto conseguido produzir ouro, e que nem uma panaceia, nem um elixir tinham comprovado prolongar uma vida humana mais do que o seu devido tempo, nem um homúnculo alguma vez tinha saído a voar da fornaça – tendo em conta este resultado totalmente negativo, temos de nos perguntar em que entusiasmo e fascínio dos seguidores poderia ter-se baseado.

Para responder a esta difícil questão, é preciso ter em conta que os alquimistas, guiados pela sua avidez pela investigação, se encontravam de facto num caminho esperançoso, já que o fruto que a alquimia gerou, depois de séculos de esforço, foi a química e as suas descobertas impressionantes. O dinamismo emocional da alquimia é explicado em larga medida por uma premonição destas possibilidades até então inauditas. Por mais desprovidos de resultados úteis ou até esclarecedores que tivessem sido, estes esforços, não obstante o seu fracasso

crônico, parecem ter tido um efeito psíquico de natureza positiva, algo similar a satisfação ou até a um aumento perceptível em sabedoria. Caso contrário, seria impossível explicar por que razão os alquimistas não viraram costas, zangados, aos seus projetos quase invariavelmente fúteis.⁶¹¹

A fantasia alquímica proporcionava (e ainda proporciona) *a força motriz do esforço empírico*, tal como o sonho judaico-cristão proporcionou força motriz à civilização do Ocidente. Desta forma, o mito, misterioso, absurdo e incompreensível, encontra-se na vanguarda do processo adaptativo. Eliade declara (especificamente em relação à origem da ciência):

Até recentemente, poucos estavam a par do papel de Isaac Newton neste movimento [alquímico] geral, cujo objetivo era a *renovatio* da religião e da cultura europeias através de uma síntese audaz das tradições ocultas e das ciências naturais. É verdade que Newton nunca publicou os resultados das suas experiências alquímicas, embora tenha declarado que algumas tinham sido coroadas de sucesso. Os seus inúmeros manuscritos alquímicos, ignorados até 1940, foram recente e meticulosamente analisados por Betty Jo Teeter Dobbs, no seu livro *The Foundations of Newton's Alchemy* (1975). Dobbs afirma que Newton fez experiências no seu laboratório, replicando as operações descritas na imensa literatura alquímica, sondando-a “como nunca antes ou depois veio a ser sondada” (pág. 88). Com o auxílio da alquimia, Newton esperava descobrir a estrutura do microuniverso para o homologar com o seu sistema cosmológico. A descoberta da gravidade, a força que mantém os planetas nas suas órbitas, não o satisfazia por completo. Mas, apesar de executar incansavelmente tais experiências entre 1669 e 1696, não conseguiu identificar as forças que governam os corpúsculos. Não obstante, quando começou a estudar a dinâmica do movimento orbital, em 1679-1680, aplicou as suas conceções de atração “química” ao universo.

Como McGuire e Rattansi demonstraram, Newton estava convencido de que, no início, “Deus partilhara os segredos da filosofia natural e da religião verdadeira a alguns eleitos. O conhecimento perdera-se subsequentemente, mas fora

redescoberto em parte mais tarde, altura em que fora incorporado em fábulas e formulações míticas, onde permaneceria oculto do vulgo. Nos tempos modernos, poderia ser mais completamente recuperado a partir da experiência.”⁶¹² Por este motivo, Newton estudava as secções mais esotéricas da literatura alquímica, esperando que contivessem os verdadeiros segredos. É significativo que o fundador da mecânica moderna não tenha rejeitado a tradição de uma revelação primordial e secreta, tal como não rejeitava o princípio da transmutação. Tal como escreveu na sua *Ótica* (1704), “a mudança de Corpos para Luz e de Luz para Corpos encontra-se inteiramente em conformidade com as Leis da Natureza, pois a Natureza parece pejada de Transmutação.” Segundo Dobbs, “os pensamentos alquímicos de Newton estavam estabelecidos com tanta segurança que ele nunca chegou a negar a validade geral dos mesmos e, de certa forma, toda a sua carreira após 1675 pode ser vista como uma longa tentativa de integrar a alquimia e a filosofia mecânica” (*Foundations*, pág. 230).

Depois da publicação dos *Principia*, os seus opositores declararam que as “forças” de Newton eram, na verdade, “qualidades ocultas”. Como Dobbs reconhece, de certa forma estes críticos tinham razão: “As forças de Newton eram muito semelhantes às simpatias e antipatias escondidas encontradas em grande parte da literatura oculta do período renascentista. Porém, Newton tinha dado às forças um estatuto ontológico equivalente ao da matéria e do movimento. Fazendo-o, e quantificando as forças, permitiu que as filosofias mecânicas se sobrepusessem ao nível dos mecanismos de impacto imaginários” (pág. 211). Ao analisar o conceito newtoniano de força, Richard Westfal chega à conclusão de que a ciência moderna é o resultado do casamento da tradição hermética com a filosofia mecânica⁶¹³.

No seu voo espetacular, a “ciência moderna” tem ignorado, ou rejeitado, a tradição do hermetismo. Ou, por outras palavras, o triunfo da mecânica newtoniana acabou por aniquilar o seu próprio ideal científico. De facto, Newton e os seus

contemporâneos esperavam um tipo diferente de revolução científica. Prolongando e desenvolvendo as esperanças e os objetivos (sendo a primeira a redenção da Natureza) do neo-alquimista do Renascimento, mentes tão diferentes como as de Paracelso, John Dee, Comênio, J. V. Andreae, Fludd e Newton viram na alquimia o modelo para um empreendimento não menos ambicioso: o aperfeiçoamento do homem por um novo método de conhecimento. Na perspectiva deles, tal método tinha de integrar num cristianismo não confessional a tradição hermética e as ciências naturais da medicina, da astronomia e da mecânica. De facto, esta síntese constituía uma nova criação cristã, comparável aos resultados brilhantes obtidos pelas integrações anteriores do platonismo, do aristotelismo e do neoplatonismo. Este tipo de “conhecimento”, sonhado e parcialmente elaborado no século XVIII, representa o último empreendimento da Europa Cristã que foi levado a cabo com o objetivo de se obter um “conhecimento total”.⁶¹⁴

Não precisamente o último.

A formulação da ideia de que Deus pudesse ser conhecido em forma material implicava postular a possibilidade de que o valor concebível mais alto pudesse ser concretamente incorporado na “matéria” – em vez de no mundo estabelecido, patriarcal, “espiritual”. Isto queria dizer que a “natureza de Deus” era algo que poderia ser submetido a investigação material (e, por conseguinte, “contaminado” com tudo o mais que era desconhecido, reprimido e rejeitado. A imputação de valor a matéria era, logo, a atribuição de valor a experiência desconhecida. Esta imputação era herética, pois implicava a falibilidade ou natureza incompleta do dogma da igreja (o modelo europeu medieval formalizado e geral de expectativa e desejo) e era, conseqüentemente, perigosa, dos pontos de vista intrapsíquicos e sociais. Tal heresia aumentava de gravidade porque a igreja encarava explicitamente a matéria – representante do desconhecido inadmissível – como degradada, imperfeita e demoníaca.

O alquimista era um homem não redimido, sofrendor, em busca de um ideal inexpressável. Ele formulava esse ideal e o seu processo de geração usando termos que se referiam ao “mundo físico”, pelo menos da perspectiva moderna. Contudo, o alquimista não fazia qualquer distinção

entre o psicológico e o objetivo. A sua “busca pelo ideal” era, pois, tanto psicológica como química (mais, na verdade, dado que trabalhava na ausência até dos instrumentos de medição mais básicos da ciência moderna). O alquimista postulava que a resposta se encontrava fora da igreja, no desconhecido. A exploração do desconhecido e proibido significava geração de conhecimento redentor (então, como agora). A incorporação de tal conhecimento implicava movimento rumo à perfeição. Em termos latos, o alquimista queria transformar todos os elementos subordinados da categoria “matéria” (o mundo desconhecido, perdido, corrupto, incluindo o homem como ser “material”) na categoria “ouro” (o estado apolíneo, espiritual, solar e incorruptível). Procurava um agente transformador que proporcionasse essa mudança (a *lapis philosophorum*); mas também se via a si mesmo como esse agente (dado que estava integralmente envolvido na *opus* transformadora da alquimia). Esta conceptualização relativamente simples do “movimento rumo ao ideal” encontra-se esquematicamente apresentada na **Figura 62: A Opus Alquímica como “História Normal”**.

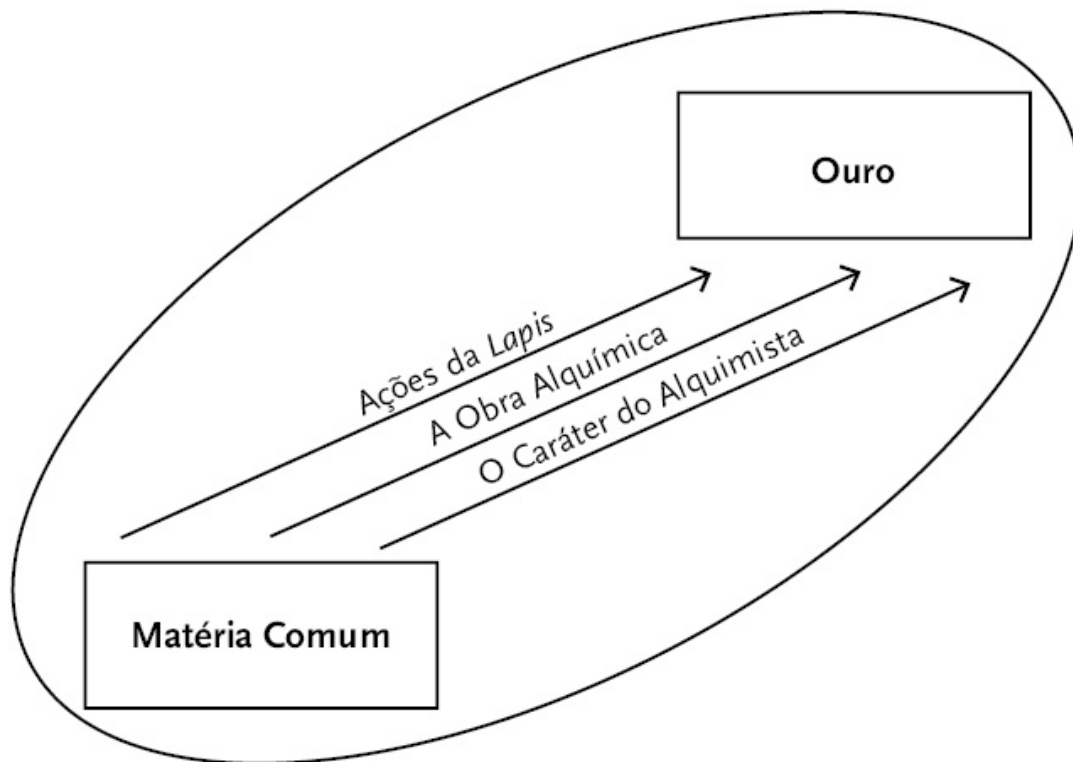


FIGURA 62: A Opus Alquímica como “História Normal”

O alquimista postulava corajosamente que a obra de redenção tida como absoluta pela igreja não estava ainda completa – ou, pelo menos, agia “como se” ainda houvesse trabalho a fazer. Assim, esperava transformar em ouro aquilo que ainda não estava redimido. O problema, claro está, é que transformar matéria comum em ouro não é possível, como um ato “normal” de movimento do ponto “a” – o presente insuportável – para o ponto “b” – o futuro desejável. Mas a tentativa de produzir o “estado mais ideal possível” – algo similar ao paraíso na terra – é particularmente improvável sem uma revolução. Assim, a “história” alquímica depressa se tornou algo mais complexo; algo que, essencialmente, recapitulava a “união dos deuses” (algo como um processo de iniciação ou transformação espiritual). Os alquimistas cedo se aperceberam de que o movimento rumo ao ideal não constituía uma viagem ininterrupta colina acima; cedo se aperceberam de que um grande salto em frente era necessariamente precedido por uma descida radical.

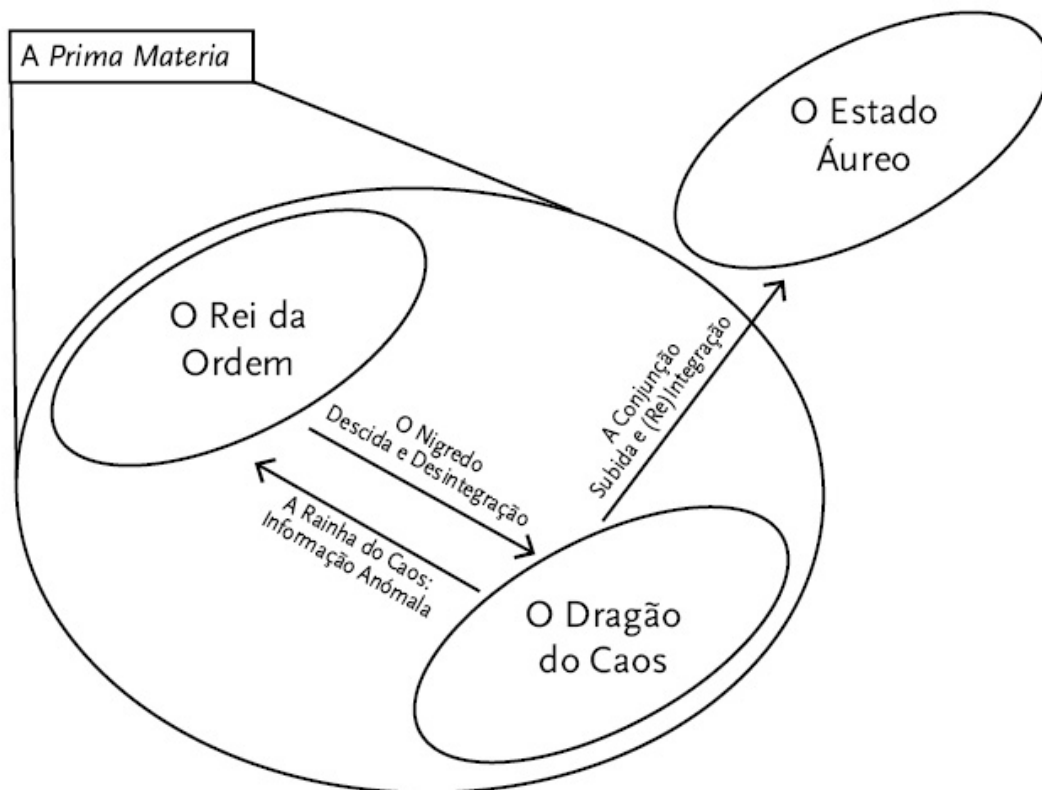


FIGURA 63: A Opus Alquímica como “História Revolucionária”

Depois de o alquimista ter decidido procurar a salvação no desconhecido, em vez de na Igreja (ou, pelo menos, para além de na Igreja), colocou-se fora dos confins protetores do seu sistema prévio de

classificação. Fora do sistema dogmático, as coisas assumiam novo sentido (ou, pelo menos, novo sentido potencial). Depois de se decidir que não se sabe absolutamente tudo acerca de uma coisa, é possível aprender algo novo. Contudo, quando um “objeto” foi colocado num sistema de classificação (dentro das restrições de determinado paradigma), o seu significado motivacional *a priori* torna-se estrangido (completamente, no caso de algo considerado irrelevante; parcialmente, quando é atribuído um uso particular ao fenómeno). Quando o sistema de classificação falha [como consequência da transformação do ambiente, natural ou social, ou, mais prosaicamente, por causa da emergência de experiência incongruente (informação ameaçadora do paradigma)], os fenómenos previamente restringidos no seu significado motivacional recuperam o estatuto original. Isto significa que os objetos da experiência são *renovados* – que o afeto que eram capazes de produzir, antes da classificação, reemerge. Este processo era representado, no esquema alquímico, pela morte do “rei” (do “sistema de ordem” previamente dominante) e pelo reaparecimento da “rainha”, a Grande Mãe (fonte de ameaça e promessa, vital para a renovação). A “imersão do rei na rainha” [a sua “união sexual” (o tema do incesto)] simbolizava a redução do “mundo” ao caos pré-cosmogónico que precedia a criação – ao estado de *prima materia*, matéria primária. Isto também levava ao estado dos “opostos beligerantes” – à reemergência de “substâncias” outrora tidas em harmonia pela condição ordeira precedente. A “re-união” (simbolizada como união criativa ou “sexual”) do rei e da rainha produzia um estado caracterizado pela possibilidade de algo novo. Este “algo novo” poderia ser conceptualizado como o “filho divino” emergente dessa união, que em breve voltaria a ser rei. Este filho divino era encarado, de modo variado, como o novo rei – ou até como a própria pedra filosofal, numa das suas muitas formas potenciais. Este processo de conceptualização muito mais complexo – que justifica a vasta produção simbólica da alquimia – é esquematicamente apresentado na

Figura 63: A Opus Alquímica como “História Revolucionária”.

A Prima Materia

“Oferece-se em forma humilde.

Daí jorra a nossa água eterna.”⁶¹⁵

A *prima materia* (em alternativa: o “caos redondo” ou o oroboro alquímico) é o desconhecido como matéria e, simultaneamente, como

efeito na imaginação e comportamento (pré-experimentalmente inseparáveis): é Deus como *substância* e *efeito da substância*. A *prima materia* é o “ovo pré-cosmogónico”, o dragão do caos – a fonte eterna a partir da qual surgem o espírito, o conhecimento, a matéria e o mundo. É o desconhecido que gera simultaneamente novos fenómenos, quando explorado; o desconhecido que serve como fonte da “informação” que vem a constituir o sujeito determinado que experiencia. Por isso, os alquimistas sempre outorgaram à *prima materia* uma definição “semiquímica, semimitológica”: para um alquimista, era mercúrio, para outros minério, ferro, ouro, chumbo, sal, enxofre, vinagre, água, ar, fogo, terra, sangue, água da vida, *lapis*, veneno, espírito, nuvem, orvalho, céu, sombra, mar, mãe, lua, serpente... Jung afirma:

A autonomia e a eternidade da *prima materia* em Paracelso [por exemplo] sugerem um princípio igual ao da Divindade, correspondendo a uma *dea mater* [...] Os textos que se seguem, por exemplo, aplicam-se à *prima materia*: “As suas origens remontam aos tempos antigos, aos dias de um passado longínquo” (Miqueias 5:1) e “antes de Abraão existir, Eu sou!” (João 8:58). Isto pretende demonstrar que a pedra não tem início e tem a sua [existência primária] para toda a eternidade, e que também é sem fim e existirá para toda a eternidade [...]

E, da mesma forma, continua o autor, que a pedra, juntamente com o seu material, tem um milhar de nomes e é por isso chamada “milagrosa”, todos esses nomes podem, num grau eminente, ser predicados em Deus, e o autor prossegue então para esta aplicação. Um cristão dificilmente acredita nos seus próprios ouvidos [...] “Aquilo de onde as coisas surgem é o Deus invisível e imutável.”⁶¹⁶

Os alquimistas compreendiam a *prima materia* como estando ainda “por redimir”, contudo, e como “vil”. A noção de matéria corrupta era uma noção moral, e a “imperfeição” da matéria era assim uma imperfeição moral. As reflexões dos alquimistas sobre a natureza desta matéria imperfeita assumiam inevitavelmente a forma de reflexões sobre o problema moral da imperfeição e da corrupção material. Dado que o alquimista pensava analógica e simbolicamente, na ausência do método empírico, fantasiava ou imaginava que a *prima materia* corrupta

partilhava as características de outras criações corruptas e imperfeitas, incluindo o homem físico, contaminado pelo Pecado Original e pelas suas próprias transgressões.

É praticamente impossível para nós, como modernos, apercebermo-nos do grau a que o universo dos nossos antepassados era *moral*. Todos os aspetos desse mundo arcaico estavam integrados num empreendimento moral, participando em corrupção, esforçando-se para a perfeição. Qualquer minério queria ser metal puro; qualquer metal puro almejava a ser ouro. Todos os ferreiros, mineiros e alquimistas serviam, pois, o papel de parteira, esforçando-se por ajudar a Terra a dar à luz as substâncias “perfeitas” que evidentemente desejava produzir. Eliade declara, em relação à atitude que caracterizava o metalúrgico primitivo:

As substâncias minerais partilhavam a ligação sagrada à Terra-Mãe. Desde muito cedo nos confrontamos com a noção de que os minérios “crescem” no ventre da terra, tal como embriões. A metalurgia assume assim o caráter da obstetrícia. Mineiro e metalúrgico intervêm no desenvolvimento da embriologia subterrânea: aceleram o ritmo do crescimento dos minérios, colaboram na obra da Natureza e ajudam-na a dar à luz mais rapidamente. Em suma, o homem, com as suas várias técnicas, assume gradualmente o lugar do Tempo: os seus esforços substituem o trabalho do Tempo.

Colaborar na obra da Natureza, ajudá-la a produzir a um ritmo cada vez maior, para mudar as modalidades da matéria – aqui, na nossa opinião, jaz uma das fontes-chave da ideologia alquímica. Não afirmamos, claro está, que haja uma continuidade ininterrupta entre o mundo mental do alquimista e o do mineiro, o do metalúrgico e o do ferreiro (embora, de facto, os ritos de iniciação e os mistérios dos ferreiros chineses formem parte integral das tradições posteriormente herdadas pelo taoismo e pela alquimia chineses). Porém, o que o fundidor, o ferreiro e o alquimista têm em comum é que os três reivindicam uma experiência particular mágico-religiosa nas suas relações com a matéria; esta experiência é o seu monopólio, e o seu segredo é transmitido através dos rituais iniciáticos dos seus ofícios. Os três trabalham numa Matéria que julgam ser simultaneamente

viva e sagrada, e, nos seus esforços, buscam a transformação da matéria, a sua perfeição e a sua transmutação.⁶¹⁷

Na *prima materia* por redimir, o alquimista compreendia a matéria como estando presa num estado imperfeito; tal como o próprio homem se encontrava preso num estado corrupto e perecível devido à sua natureza física e material pecaminosa e demoníaca. A transformação desta *prima materia* em ouro ou na pedra filosofal significava, pois, uma transformação moral, que podia ser provocada por meios morais. Os alquimistas procuravam um método para redimir a corrupção. Aplicavam o seu raciocínio fantástico à redenção da matéria corrupta, o que parece absurdo, do ponto de vista moderno. Contudo, a experiência do mundo físico fora formalmente condenada pela Igreja – por razões que tinham a sua própria lógica – e o valor perdido que esta experiência representava encontrava-se por conseguinte muito necessitada de redenção. A busca do valor perdido levava os alquimistas a uma consideração profunda da natureza da corrupção, ou limitação e, depois, à sua transformação e redenção. A sua concentração devotada na natureza deste problema pôs em andamento fantasias associadas com o arquétipo do caminho, que emerge sempre de moto próprio, quando indivíduos enfrentam as suas limitações e entram em contacto com o desconhecido. E é preciso compreender: embora os alquimistas *misturassem* “a psique” e a “realidade objetiva”, *a mistura destas era significativa*. O alquimista de facto “redimia-se” estudando as transformações “redentoras” da matéria – de uma forma simples, porque a exploração “liberta” informação que pode ser usada para construir personalidade; de uma forma complexa, porque o ato de exploração voluntária, fora do domínio permitido pela tradição, *constitui identificação com o herói criativo*.

A primeira transformação alquímica assumia a forma de desintegração: solução química ou putrefação da *prima materia*, na sua forma “sólida” – na sua encarnação *patriarcal*, na sua manifestação como substância “ordenada”, “estável” ou “rígida”. A primeira fase arquetípica em qualquer transformação moral (que o alquimista se esforçava por produzir) constitui perturbação trágica do anterior estado de ser. A desintegração da *prima materia* era analogicamente equivalente à degeneração do anterior estado intrapsíquico socialmente determinado do alquimista, conseqüente com a sua decisão de investigar o desconhecido:

A putrefação química é comparada com o estudo dos filósofos, porque, tal como os filósofos se dispõem ao conhecimento através do estudo, as coisas naturais são dispostas pela putrefação à solução. A isto se compara o conhecimento filosófico.⁶¹⁸

A natureza do estado anterior do alquimista, o seu equivalente simbólico na *prima materia* e as consequências da sua desintegração podem ser contextualizados mediante o estudo da mundivisão medieval.

Para o *Homo sapiens* medieval, a investigação da matéria era absolutamente herética. A mera sugestão de que o desconhecido ainda existisse e, conseqüentemente, requeresse investigação, ameaçava a autoridade absoluta do dogma cristão, tal como historicamente formulado pelos patriarcas da igreja. Questionar esta autoridade implicava que o alquimista se colocasse fora da proteção do seu cânone cultural, no sentido psicológico, e à mercê das autoridades eclesiásticas no mundo prático. A investigação da matéria e das suas transformações era, pois, um empreendimento exceccionalmente perigoso, tanto do ponto de vista intrapsíquico, como do social. A punição habitual para empreendimentos heréticos era tremendamente horrível – tortura e excomunhão – e as potenciais consequências psíquicas não eram muito menos perigosas.

O alquimista, ao começar a sua investigação, colocava-se fora do conclave protetor da conformidade e arriscava a investigação de um aspeto da experiência que, de acordo com a mundivisão do seu tempo, se caracterizava por um demonismo absoluto. A apreensão que tal empreendimento deverá ter gerado nas mentes daqueles que o adotavam dificilmente será imaginável (embora tal apreensão ressurja na mente dos modernos, quando ameaçados por ideias revolucionárias). A busca alquímica do desconhecido, do ideal, tinha como pré-requisito ou consequência imediata o abandono ou desorganização da mundivisão individual e social dominante. O alquimista que empreendia a investigação já acreditava precisar de redenção, estar incompleto, caso contrário nunca se teria atrevido a ultrapassar os limites marcados pela Igreja. A sua necessidade de redenção, de completude, estabelecia um paralelo com a da *prima materia* corrupta e fortalecia mais a identidade análoga “inconsciente” entre o especialista e o seu material.

O Rei da Ordem

Na ausência de metodologia empírica formal, o especialista alquímico só podia investigar as transformações da matéria com os preconceitos da sua imaginação. Os produtos da alquimia encontravam-se assim necessariamente estruturados de acordo com o mito da via, a manifestação arquetípica primária da fantasia imaginativa. O alquimista trabalhava sozinho, concentrando-se no seu procedimento ao longo de meses e anos de cada vez e, neste empreendimento solitário, a sua fantasia tinha rédea livre. Tendo tido a coragem de admitir a sua própria ignorância, a sua própria insuficiência, as suas investigações sobre a “matéria” assumiam a forma de contacto com o desconhecido. O reconhecimento de ignorância pessoal apresenta um desafio ao cânone cultural (no grau em que o ignorante se identifica com esse cânone) e prepara o caminho para a transformação moral, que se manifesta de forma simbólica. O alquimista procurava compreensão da natureza da corrupção material e um método segundo o qual esta pudesse ser aperfeiçoada. O dogma cristão afirmava que o mundo fora finalmente redimido pela Paixão de Cristo; mas parecia evidente ao alquimista que substâncias materiais, nas quais ele se incluía, permaneciam “moralmente” corruptas e incompletas. O reconhecimento da imperfeição equivalia, portanto, à admissão de que o dogma cristão, tal como apresentado pela igreja autoritária – e, conseqüentemente, tal como intrapsiquicamente representado – estava incompleto. Esta incompletude, manifestada como autoridade absoluta, servia uma função tirânica, que tinha de ser eliminada, antes da criação de novo conhecimento. O aspeto da *prima materia* que primeiro precisava de redenção era, pois, o seu aspeto patriarcal/tirânico, que aparecia, em imaginação, como o Grande Pai – como o Rei, ou o seu equivalente simbólico. Jung declara:

A mente consciente pouco ou nada sabe acerca da sua própria transformação e não quer saber nada. Quanto mais autocrática é, e quanto mais se convence da validade eterna das suas verdades, mais se identifica com elas. Assim o reinado do Sol, que é um fenómeno natural, passa para o rei humano que personifica a ideia dominante prevalente e deve, pois, partilhar o seu destino. No mundo fenomenológico, a lei heraclitiana de mudança eterna, *panta ret*, prevalece; e parece que todas as coisas verdadeiras mudam e que só aquilo que muda permanece verdadeiro [...]

Neste procedimento alquímico, podemos facilmente reconhecer a projeção do processo de transformação: o envelhecimento de um dominante psíquico torna-se aparente no facto de expressar a totalidade psíquica num grau cada vez menor. Também pode dizer-se que a psique já não parece totalmente contida no dominante, enquanto o dominante perde o seu fascínio e já não prende a psique tão completamente como antes. Por outro lado, o seu conteúdo e o seu sentido já não são devidamente compreendidos, ou o que é compreendido não consegue tocar o coração. Um “*sentiment d’incompletud*” deste género produz uma reacção compensatória que atrai outras regiões da psique e os seus conteúdos, de forma a preencher a lacuna. Por regra, este é um processo inconsciente que sempre se instala quando a atitude e a orientação da mente consciente se revelam inadequadas. Enfatizo este ponto porque a mente consciente é má avaliadora da sua própria situação e muitas vezes persiste na ilusão de que a sua atitude é apenas a certa e só é impedida de funcionar devido a algum inconveniente externo. Se os sonhos fossem observados, depressa se tornaria claro por que razão os pressupostos conscientes deixaram de funcionar. E se, finalmente, surgem sintomas neuróticos, então a atitude da consciência, a ideia que a governa, é contrariada, e há no inconsciente uma agitação dos arquétipos que mais suprimidos foram pela atitude consciente. O terapeuta não tem então outro rumo a seguir que não o de confrontar o ego com o seu adversário e iniciar assim o processo de fundição e remodelação. O confronto expressa-se, no mito alquímico do rei, como a colisão do pai masculino e espiritual regido pelo rei Sol com a mãe-mundo feminina e ctónica, simbolizada pela *aqua permanens*, ou pelo caos.⁶¹⁹

O processo simbolicamente representado como “desintegração do rei” encontrou o seu equivalente material analógico no processo químico da dissolução – na imersão de uma substância ou de um composto sólido (a *prima materia*) num solvente, ou na sua decomposição, o seu retorno à terra (daí a metáfora ainda hoje existente para o licencioso: a personalidade *dissoluta*). A “substância sólida”, o rei, representava o cerne

mítico da hierarquia historicamente determinada de padrão e representação comportamentais, com que o adepto previamente se identificara e que tinham de ser abandonados ou desafiados, antes de a investigação da matéria/do desconhecido poder começar a sério. A destruição do sistema patriarcal culturalmente determinado é tipicamente representada em fantasia, simbolicamente, como a morte do velho (estéril, doente) rei, que se torna necessária quando a terra já não é frutífera. Tal sacrifício – que em tempos foi um ritual – significa rejeição da confiança num padrão particular de adaptação comportamental e de pressuposto representacional; significa potencial para reintrodução de novas ideias (ou até de um novo padrão de ideias), quando a adaptação é ameaçada pela anomalia⁶²⁰. A ideia do rei – o representante central da cultura – expressou-se numa multitude de imagens simbólicas durante os séculos em que a alquimia prosperou. A águia, o sol, o leão, o céu, o fogo, a altura e o espírito simbolizavam diferentes aspetos do sistema patriarcal, que serviam para representar a condição inicial da *prima materia*, antes da sua dissolução. Tais representações simbólicas emergem por costume, se as condições que originalmente as suscitarem reemergirem. O encontro com o desconhecido constitui uma dessas condições.

A Rainha do Caos

O solvente no qual a *prima materia* como rei se dissolve, ou a terra à qual retorna, é imaginativamente representada no processo alquímico por símbolos característicos do sistema matriarcal. A *prima materia* dissolve-se em água, água salgada, lágrimas ou sangue, tal como o velho rei se dissolve no sistema matriarcal – se dissolve em sensualidade, afeto e imaginação (previamente confiados), que ameaçam e transcendem o conhecimento na sua forma concreta e servem simultaneamente como matriz a partir do qual este nasce. O sistema matriarcal é o representante intrapsíquico da rainha, a Grande e Terrível Mãe, que é mar, sapo, peixe ou dragão, leoa, terra, profundidade, a cruz, morte e matéria:

É a lua, a mãe de todas as coisas, o recetáculo, é composta por opostos, tem mil nomes, é uma velha e uma meretriz, como *Mater Alchimia* é sabedoria e ensina sabedoria, contém o elixir da vida em potência e é a mãe do Salvador e do *filius Macrocosma*, é a terra e a serpente escondida na terra, o

negrume e o orvalho e a água milagrosa que une tudo o que está dividido.⁶²¹

A *prima materia* como rei dissolve-se na *prima materia* como água salgada, ou como mar, que representa a matriz e a emoção, como água salgada amarga constitui lágrimas e afeto trágico (a consequência do fracasso do desejo). O calor que promove a solução química é o equivalente simbólico da paixão, da emoção ou sensualidade – aspetos do mundo intrapsíquico, fora do domínio do pensamento racional. A dissolução do rei no sistema matriarcal recria tematicamente o motivo heroico/sacrificial do incesto, reunião criativa (sexual) com a mãe. Esta reunião criativa manifesta-se antes de mais como caos psicológico, depressão e ansiedade, só depois como recriação. O rei é o filho de Deus, em forma previamente encarnada, que perde a sua efetividade ao longo do tempo. O regicídio ritualista primitivo predica-se na crença de que o poder mágico do rei, a sua capacidade de renovar os seus sujeitos e a terra, diminui com a idade. A sujeição a tirania (intrapsíquica e/ou social) promove inevitavelmente estagnação e depressão, dissolução. Não obstante, o desafio apresentado ao espírito prevalecente dos tempos significa a remoção do conhecimento do contexto em que tem relevância e o subsequente regresso ao que é condicionalmente conhecido ao domínio do desconhecido terrível e promissor:

Para entrar no Reino de Deus, o rei tem de transformar-se na *prima materia* no corpo da mãe e regressar ao sombrio estado inicial a que os alquimistas chamavam “caos”. Nesta *massa confusa*, os elementos encontram-se em conflito e repelem-se uns aos outros; todas as ligações se dissolvem. A dissolução é o pré-requisito da redenção. O celebrante destes mistérios tinha de sofrer uma morte figurativa para obter transformação.⁶²²

O “reino” matriarcal, que Jung personificava em representação imagística como *anima*, é a fonte de novo conhecimento, como o desconhecido. Isto torna o reino matriarcal “mãe/sabedoria”, matriz da revelação que renova. Tal revelação ameaça necessariamente a estabilidade do conhecimento prévio, contudo, e “liberta” afeto previamente “inibido” (em consequência da dissolução da previsibilidade e da certeza). Jung declara:

A *anima* torna-se criativa quando o rei se renova nela. Psicologicamente, o rei representa antes de mais o Sol, que

interpretámos como consciência. Mas, acima de tudo, representa uma dominante de consciência, tal como um princípio geralmente aceite, uma convicção coletiva ou uma tradição. Estes sistemas e ideias regentes “envelhecem” e, destarte, provocam uma “metamorfose dos deuses.” [...] [Isto] raramente ocorre como fenómeno coletivo definitivo. Sobretudo, é uma mudança no indivíduo, que pode, em certas condições, afetar a sociedade “quando o tempo se cumpre”. No indivíduo, significa tão-só que a ideia regente precisa de renovação e alteração, para lidar adequadamente com as condições internas ou externas alteradas.⁶²³

O estado de doença original do rei é o destino certo do conhecimento concreto postulado como absoluto. Dado que o desconhecido transcende sempre os limites do conhecido, não é possível qualquer declaração final sobre a natureza da existência. Por isso, tentativas de limitar o conhecimento ao que presentemente se sabe resultam necessariamente em estagnação social e psicológica. É um facto infeliz que tentativas de superar tal estagnação tenham primeiro de resultar na produção de caos afetivo, motivacional e ideacional. A dissolução do patriarcal no sistema matriarcal, mesmo na procura voluntária de um ideal, culmina na criação de um estado psiquicamente caótico, simbolizado na alquimia como o leito de doença do rei, como a gravidez da rainha ou como algum equivalente analógico destes. O estado caótico gerado conseqüente à decisão de investigar o desconhecido é acompanhado pela emergência em fantasia de vários fatores psicológicos constituintes, incorporados, personificados, como forças opostas, a que falta um princípio mediador. Isto é precisamente equivalente a um regresso “interno” a um estado de politeísmo, onde os “deuses que governam a humanidade” se guerreiam sem sujeição a um “poder” mais alto. Os alquimistas descreviam esta fase da sua *opus* como o *nigredo*, ou negrume – uma condição que associaríamos à depressão, ao caos psicológico, à incerteza, à impulsividade e à ansiedade.

O negrume abate-se quando o significado motivacional de acontecimentos e processos, previamente controlado pela adesão a um conjunto central e paradigmaticamente estruturado de crenças, implícitas e explícitas, volta a tornar-se indeterminado e novo. A dissolução das suas

crenças anteriores permitiu que as estruturas constituintes fundamentais da psique dos alquimistas se tornassem ativamente personificadas em fantasia. Elementos de sistemas individuais, patriarcais e matriarcais competem, faltando-lhes um princípio unificador, abandonado na investigação do desconhecido. Jung declara:

Esta batalha [inicial] é a *separatio*, *divisio*, *putrefactio*, *mortificatio*, e *solutio*, que representam o estado original de conflito [...]⁶²⁴ Dorn descreve alegoricamente este [estado] vicioso, beligerante como a serpente de quatro cornos, que o diabo, depois da sua queda do céu, tentou “infixar” na mente do homem. Dorn coloca o motivo da guerra num plano moral e, conseqüentemente, aproxima-o do conceito moderno de dissociação psíquica, que, como sabemos, está na raiz das psicoses e neuroses psicogénicas. Na “fornaça da cruz” e no fogo, diz a “*Aquarium sapientum*”, o “homem, como o ouro terreno, chega à verdadeira cabeça negra do Corvo; isto é, é completamente desfigurado e submetido ao ridículo pelo mundo, e não apenas durante quarenta dias e quarenta noites, ou anos, mas, frequentemente, durante toda a sua vida; tanto que experiencia mais dor na sua vida do que conforto e alegria, e mais tristeza do que prazer [...] Através desta morte espiritual, a sua alma é totalmente libertada.” Evidentemente, o *nigredo* acarretava uma deformação e um sofrimento psíquico e o autor comparava ao suplício do pobre Job. O azar imerecido de Job, infligido por Deus, é o sofrimento do servo de Deus e uma prefiguração da paixão de Cristo.⁶²⁵

A identificação com o cânone cultural preexistente – ou a aparência de tal identificação – proporciona proteção contra o desconhecido, e contexto para o conhecimento, mas promove a tirania. O custo final desta identificação é a mentira – negação do desvio e do desconhecido. Quando tal identificação é voluntariamente abandonada ou tornada impossível por uma mudança circunstancial, os afetos “controlados” pela integridade do anterior sistema de classificação voltam a ficar livres para se manifestarem. A “dissolução” do rei significa que muito do que previamente se compreendia retrocede para o desconhecido. Isto pode ser visto como o retrocesso do processo histórico que tornou todos os deuses

um só deus supremo, ou, em termos mais psicológicos, como a guerra de impulsos, desejos e “subpersonalidades” contraditórios que surge quando uma hierarquia abrangente de valores entra em colapso. Tal “retrocesso” coloca o indivíduo num estado caracterizado por grande incerteza, frustração, depressão e agitação.

A Peregrinação

Os alquimistas acreditavam que a perfeição se caracterizava por um estado de unidade, na qual todos os “opostos concorrentes” estavam unidos. A última fase do procedimento alquímico – a conjunção – era consequentemente precedida, primeiro, pelo reconhecimento e pela identificação de todos os diversos “aspectos da psique” a digladiar-se em oposição no “ventre do dragão orobórico”:

O que fazem, então, as declarações dos alquimistas em relação ao seu arcano, de um ponto de vista psicológico? Para responder a esta pergunta, temos de recordar a hipótese que usámos para a interpretação de sonhos: as imagens em sonhos e fantasias espontâneas são símbolos, isto é, a melhor formulação possível para factos ainda desconhecidos ou inconscientes, que geralmente compensam o conteúdo da consciência ou a atitude consciente. Se aplicarmos esta regra básica ao arcano alquímico, chegamos à conclusão de que a sua qualidade mais conspícua, nomeadamente a sua *unidade e unicidade* – uma é a pedra, uma a medicina, um o recetáculo, um o procedimento e uma a disposição – pressupõe uma *consciência dissociada*. Pois ninguém que seja ele próprio um só precisa de unidade como remédio – nem, poderíamos acrescentar, ninguém que não esteja ciente da sua dissociação, pois uma situação *consciente* de perturbação é necessária para ativar o arquétipo da unidade. A partir daqui poderemos concluir que os alquimistas mais filósofos eram pessoas que não se sentiam satisfeitas com a mundivisão então prevalecente, ou seja, com a fé cristã, embora estivessem convencidas da sua verdade. Quanto a este último aspeto, não encontramos na literatura clássica latina e grega quaisquer evidências do contrário, mas antes, no que diz respeito a tratados cristãos, testemunho abundante da firmeza das suas convicções cristãs.

Dado que o cristianismo é expressamente um sistema de “salvação”, para mais fundado no “plano de redenção” de Deus, e que Deus é unidade *par excellence*, temos de nos perguntar por que razão os alquimistas ainda assim sentiam uma desunião em si mesmos, ou não se sentiam um só consigo mesmos, com a sua fé, quando a fé que professavam, ao que tudo indicava, lhes dava todas as oportunidades de unidade e união. (Hoje em dia, esta pergunta não perdeu nada da sua relevância, antes pelo contrário!)⁶²⁶

Este reconhecimento global foi conceptualizado, de modo variado, como uma “viagem aos quatro cantos do mundo” – a *peregrinação* – ou como familiarização com todos os aspetos do ser, como uma vasta expansão do autoconhecimento. A incorporação de todos os estados concorrentes de motivação numa só hierarquia de valor pressupõe reconhecimento de todos os desejos diversos (dolorosos, desconfortáveis, difíceis de gerir) e o “forjar” de um acordo entre eles. Isto pode ser mais precisamente visto como expansão potencialmente “redentora” da autoconsciência. Poderá dizer-se: a emergência da autoconsciência simbolicamente representada nos mitos da Queda constitui motivo para a descida do homem. Os filósofos alquímicos – meditando interminavelmente na natureza da perfeição, ou nos processos transformativos necessários para a produção da perfeição – “aperceberam-se” de que uma autoconsciência aumentada poderia constituir recompensa para a expulsão do paraíso. Mas a identificação de todos os desejos concorrentes implicava um reconhecimento lúcido da situação verdadeiramente trágica do homem e todas as fraquezas “pecaminosas” e mortais, de todos os pecados e insuficiências associadas ao ser individual – e depois a tentativa de enfrentar realmente essa situação, e essas limitações.

Se uma pessoa é um tolo miserável e desorganizado, produzindo caos onde quer que vá, é tremendamente doloroso reconhecer-se – e ver a enormidade da tarefa que o espera. É muito difícil substituir identificação delirante com a *persona* por uma apreensão lúcida da personalidade individual real (e insuficiente). Esta visão ou conceito mais nítido é algo que se obtém não sem custo (o que nada diz sobre o custo de transformar esse conceito em ação). O “*animal bruto, selvagem*” – o “ladrão faminto, o lobo, o leão e outras feras devoradoras”⁶²⁷ serviam como representantes

adequados do “indivíduo por redimir”, a partir da perspectiva alquímica. A emergência e o reconhecimento deste animal é pré-condição necessária para a sua transformação. Esta ideia é imagisticamente representada na **Figura 64: O Lobo como Prima Materia, Devorando o Rei Morto**⁶²⁸. Este “devorar do rei morto” pelo já reconhecido “monstro do submundo” é muito similar à descoberta de Soljenítsin da sua responsabilidade pessoal pelo Gulag que o aprisionara. Para um moderno típico, um choque idêntico poderia produzir-se perante a sua descoberta de identidade com os nazis. Os bárbaros do Estado de Hitler eram *homens normais* – *homens normais, como vocês (e como eu)*. Isto nunca poderá ser suficientemente sublinhado. Porém, o “homem normal” não se conceptualiza como nazi. Isto quer dizer, tão-só, que o seu autoconceito lhe proporciona segurança ilusória (como uma prisão protege os seus reclusos do exterior). Mas as ações nazis – isto é, a tortura voluntária de inocentes e o desfrutar dessa tortura – encontra-se bem dentro do leque de capacidades do homem normal (e provavelmente não as esgota). O indivíduo *é uma terrível força para o mal*. O reconhecimento dessa força – reconhecimento verdadeiro, do género que surge como um golpe estonteante – é uma pré-condição para qualquer melhoria profunda de carácter. Por melhoria, refiro-me à capacidade de suportar a tragédia da existência, de transcender essa tragédia – e de não degenerar, ao invés, em algo “inconscientemente” desejoso de disseminar dor e miséria. Jung afirma:

Vale a pena notar que o animal é o portador simbólico do eu [da totalidade psíquica]. Esta pista em Maier é confirmada por indivíduos modernos sem quaisquer noções de alquimia. Expressa o facto de que a estrutura da totalidade sempre esteve presente, mas estava enterrada em profunda inconsciência, onde pode sempre voltar a ser encontrada caso se esteja disposto a arriscar a pele para obter a maior extensão possível de consciência através do maior autoconhecimento possível – uma “bebida dura e amarga”, normalmente reservada para o inferno. O trono de Deus não parece ser recompensa pouco digna de tais tormentos. Pois o autoconhecimento – no sentido total da palavra – não é um passatempo intelectual unilateral, mas uma viagem pelos quatro continentes, na qual se fica exposto a todos os perigos da terra, do mar, do ar e do fogo. Qualquer ato total

de reconhecimento abarca os quatro – ou 360! – aspetos da existência. Nada poderá ser “desconsiderado”. Quando Inácio de Loyola recomendava ao meditador “imaginação através dos cinco sentidos” e lhe dizia que imitasse Cristo “pelo uso dos sentidos”, o que tinha em mente era a “concretização” mais plena possível do objeto de contemplação. Bem diferente da moral ou de outros efeitos deste tipo de meditação, o seu efeito principal é o treino da consciência, da capacidade de concentração, e de atenção e clareza de pensamento. As formas correspondentes de ioga têm efeitos similares. Mas, ao contrário destes modos tradicionais de concretização, onde o meditador se projeta para alguma forma prescrita, o autoconhecimento a que Maier alude é uma projeção para o eu empírico tal como ele é. Não se trata do “eu” que gostamos de nos imaginar depois de removermos cuidadosamente todas as falhas, mas o ego empírico tal como é, com tudo o que faz e tudo o que lhe acontece. Toda a gente gostaria de se livrar deste adjunto odioso, que é precisamente o motivo pelo qual o Ego é explicado como ilusão e por que, no Ocidente, é oferecido em sacrifício à figura de Cristo.

Pelo contrário, o objetivo da peregrinação mística é compreender todas as partes do mundo, alcançar a maior extensão possível da consciência, como se o seu princípio orientador fosse a ideia carpocrática de que uma pessoa não é livrada de pecado algum que não tenha cometido. Não um virar costas à sua “mesmidade” empírica, mas a experiência mais completa possível do ego tal como refletido das “dez mil coisas” – é esse o objetivo da peregrinação.^{[629](#)}



FIGURA 64: O Lobo como Prima Materia, Devorando o Rei Morto

A máscara que cada pessoa usa na sociedade baseia-se na ilusão de que o indivíduo seja idêntico à sua cultura (habitualmente, aos “melhores elementos” dessa cultura). O bobo, ocultando-se atrás da máscara, é composto por desvio individual, que é enganosamente evitado, e acerca do qual se mente, por medo. Esta vida desviada e não vivida contém as piores e as melhores tendências do indivíduo, suprimido pela opinião cultural porque ameaçam a norma; forçados a ficarem soterradas pelo próprio indivíduo, porque ameaçam a estabilidade psicológica pessoal a curto prazo (o que significa identificação de grupo e inibição contínua de medo). Na ausência de um sistema moral hierárquico (patriarcal) integrado, valores e pontos de vista concorrentes tendem para a desintegração à medida que cada um procura o seu próprio fim – a ganância poderá dificultar a procura do desejo, a fome poderá impossibilitar o amor. Quando um sistema moral passa por dissolução e perde a sua validade absoluta – a sua estrutura moral mais elevada – os valores que tinha em união retrocedem para a incompatibilidade, pelo menos do ponto de vista consciente. Esta guerra de valores concorrentes –

na qual cada um é por si só uma “força divina” necessária – gera confusão, desorientação e desespero. Tal desespero – que pode ser verdadeiramente insuportável – poderá ser considerado o primeiro escolho de transformação moral. A mera contemplação da possibilidade de tal estado costuma gerar desconforto suficiente para travar um maior desenvolvimento moral. O alquimista, contudo, adotava implicitamente um papel heroico ao determinar-se voluntariamente a investigar o desconhecido, em busca do ideal. A sua identificação inconsciente com a sua imagem eterna, a sua encarnação ativa no papel mitológico, permitia-lhe perseverar na sua demanda, perante sérias dificuldades. Jung declara:

Só a presença viva das imagens eternas pode dar à psique humana uma dignidade que torna moralmente possível que um homem defenda a sua própria alma e se convença de que vale a pena perseverar. Só então se aperceberá de que o conflito existe *nele*, de que a discórdia e a tribulação são as suas riquezas, que não devem ser esbanjadas atacando outros; e de que, se o destino lhe reivindicar uma dívida sob a forma de culpa, será uma dívida para consigo mesmo. Então reconhecerá o valor da sua psique, pois ninguém poderá dever algo a uma mera nulidade. Mas, quando perde os seus próprios valores, torna-se um ladrão faminto, o lobo, o leão e outras feras devoradoras que, para os alquimistas, simbolizavam os apetites que se libertam quando as águas negras do caos – *i.e.*, o inconsciente da projeção – engolem o rei.⁶³⁰

O desconhecido está contaminado pelo “inconsciente” psicanalítico, por assim dizer, porque tudo o que não sabemos acerca de nós mesmos, e tudo o que temos vivido e assimilado sem nos ajustarmos, tem o mesmo estatuto afetivo que tudo o que existe meramente como potencial. Todos os pensamentos e impulsos que evitamos ou suprimimos, porque ameaçam a nossa concepção de nós mesmos ou a nossa noção do mundo – e todas as fantasias que experienciamos, mas não admitimos – existem no mesmo domínio que o caos, a mãe de todas as coisas, e servem para nos enfraquecer a fé nos nossos pressupostos mais vitais. O encontro com o “desconhecido”, portanto, é simultaneamente encontro com os aspetos de nós mesmos até agora definidos como outros (apesar da sua “existência” indisputável). Esta integração significa tornar potencialidades

comportamentais previamente ignoradas disponíveis para uso consciente; significa (re)construção de um automodelo que represente com precisão tal potencial.

As experiências que atualmente são consideradas tabu – proibidas, da perspectiva do esquema moral atualmente existente – podem, por isso, conter em si sementes de solução criativa para problemas que permanecem por resolver ou que podem vir a surgir. A experiência tabu poderá constituir ainda *possibilidade* “não explorada” e redentora. Histórias do “sábio viajante”, do “mágico deambulante” ou do “aventureiro corajoso” constituem reconhecimento da utilidade de tal potencial. Da perspectiva de tais narrativas, uma totalidade de experiência e ação é a pré-condição necessária para a obtenção de sabedoria. Esta “imersão total na vida” é a “peregrinação” mística do alquimista medieval, em busca da pedra filosofal, ou o caminho do Buda pelos reinos sensoriais, eróticos e filosóficos completos, antes da sua obtenção de esclarecimento. O ritual da peregrinação – a “ida à cidade santa” – constitui em parte ritual, em parte representação dramática desta ideia. O peregrino coloca-se voluntariamente fora dos “muros protetores” da cultura original e, ao longo da viagem difícil e exigente (e concreta) às “terras desconhecidas, mas sagradas”, catalisa um processo psicológico de crescimento, integração e maturação. É desta forma que uma verdadeira “demanda” se concretiza inevitavelmente, ainda que o seu “objetivo final, impossível” (o Santo Graal, por exemplo) possa manter-se concretamente inatingido.

A necessidade de experiência como pré-condição para a sabedoria pode parecer autoevidente, uma vez aplicada a devida consideração ao problema (já que a sabedoria “deriva” obviamente da experiência) –, mas o cerne da questão é que os elementos da experiência que fomentam a negação ou o evitamento (e que, logo, permanecem por encontrar ou processar) raíam sempre o enlouquecedor. Isto é particularmente verdade a partir da perspectiva psicológica, em vez de ritual. A peregrinação sagrada é, na sua versão abstrata ou espiritual, a viagem através de “elementos” de experiência e caráter pessoal que constituem o mundo subjetivo da experiência (em vez do mundo social e natural partilhado). O mundo interno divide-se em território familiar e desconhecido, muito à semelhança do externo. O propósito psicológico da aventura do ritual de

passagem (e a razão para a popularidade de tais viagens, na realidade e sob forma dramática) é o desenvolvimento de caráter, como consequência de confrontação com o desconhecido. Uma “viagem ao lugar mais temido”, contudo, tanto pode ser espiritual como concreta. O que “espiritual” quer dizer, porém, em tal contexto, é uma “peregrinação” pelos aspetos rejeitados, odiados e violentamente suprimidos da experiência pessoal. Isto é mais literalmente uma viagem à terra do inimigo – ao coração das trevas.

Quando a experiência põe em causa a validade absoluta de um determinado sistema de crenças, a validade das definições de imoralidade – e de inimizade – contida nesse sistema também passa a ser questionável:

Em primeiro lugar, deverá pôr-se em dúvida se há, em geral, oposições e, em segundo, se aquelas apreciações e oposições populares dos valores, nas quais os metafísicos imprimiram a sua marca, não serão talvez avaliações superficiais, perspectivas apenas provisórias, tomadas talvez de um determinado ângulo, talvez de baixo para cima, uma espécie de perspectivas de rã, para empregar uma expressão que é habitual entre os pintores. Qualquer que seja o valor que se deva atribuir ao verdadeiro, ao verídico, ao desinteressado, talvez se possa atribuir à aparência, à vontade de ilusão, à cobiça e aos desejos, um valor mais elevado e fundamental para qualquer vida. Seria mesmo possível que o *que* constitui o valor de cada coisa boa e venerada consistisse justamente no facto de ser análoga, de estar ligada, entrançada, talvez mesmo em ser essencialmente idêntica, de um modo insidioso, àquelas coisas más que, aparentemente lhe são opostas – talvez!⁶³¹

O reconhecimento de potencial na transformação da *prima materia* significava reencontro com experiência pessoal previamente suprimida por pressão cultural e decisão pessoal. Tal experiência poderia ter incluído ódio, crueldade, paixão física, ganância, cobardia, confusão, dúvida, imaginação, liberdade de pensamento e talento pessoal. Coisas que evitamos ou negamos são precisamente as coisas que transcendem a nossa competência individual, tal como atualmente construída – as coisas ou situações que definem as nossas limitações e que representam

inferioridade, fracasso, decomposição, fraqueza e morte. Isto significa que tudo o que é desprezado e temido, todos os objetos de ódio e desdém, tudo o que significa cobardia, desumanidade, ignorância – todas as experiências que gritam por serem negadas – poderão ainda constituir informação necessária para a vida. Jung declara:

Em geral, os alquimistas desejavam uma união *total* de opostos sob forma simbólica e encaravam isto como condição indispensável para a cura de todos os males. Assim, procuravam encontrar formas e meios de produzir essa substância em que todos os opostos se uniam.⁶³²

A alquimia fala da “união de centelhas da alma, para produzir o ouro”. Estas centelhas – *scintillae* – são “a luz na escuridão”, a consciência associada a elementos mal integrados ou mesmo hostis da personalidade individual⁶³³. O gérmen ou semente da unidade poderá manifestar-se simbolicamente em qualquer momento do procedimento, e passa a dominar se o procedimento for bem-sucedido. Este centro – o “eu” de Jung⁶³⁴ – une os elementos díspares (a “compulsão das estrelas”) *num só*, no decurso de uma viagem circular, cíclica (no decurso do caminho revolucionário em espiral). Este centro emergente era visto pelos alquimistas como o espírito Mercúrio (o impostor, que se “incorporava” na matéria), ou como o “pelicano” mítico, que alimentava as suas crias com o seu próprio corpo e o seu próprio sangue e era, conseqüentemente, uma alegoria tanto de Cristo como do oroboro (que se autoalimenta). O centro também era visto como a pedra filosofal (a *solitária*), “rejeitada pelos construtores”, diretamente identificada com Cristo e como a pedra sobre a qual a própria segurança poderia fundar-se. Esta pedra, este centro amovível e indestrutível, “incorporado” nos princípios patriarcais e matriarcais (o rei e a rainha), também era visto como a “descendente” do caos, fertilizado pela ordem. A emergência de *lapis*/Cristo/pelicano do domínio do dragão do caos é representado na **Figura 65: Dragão do Caos como “Local de Nascimento” de Cristo e da Lapis**⁶³⁵.

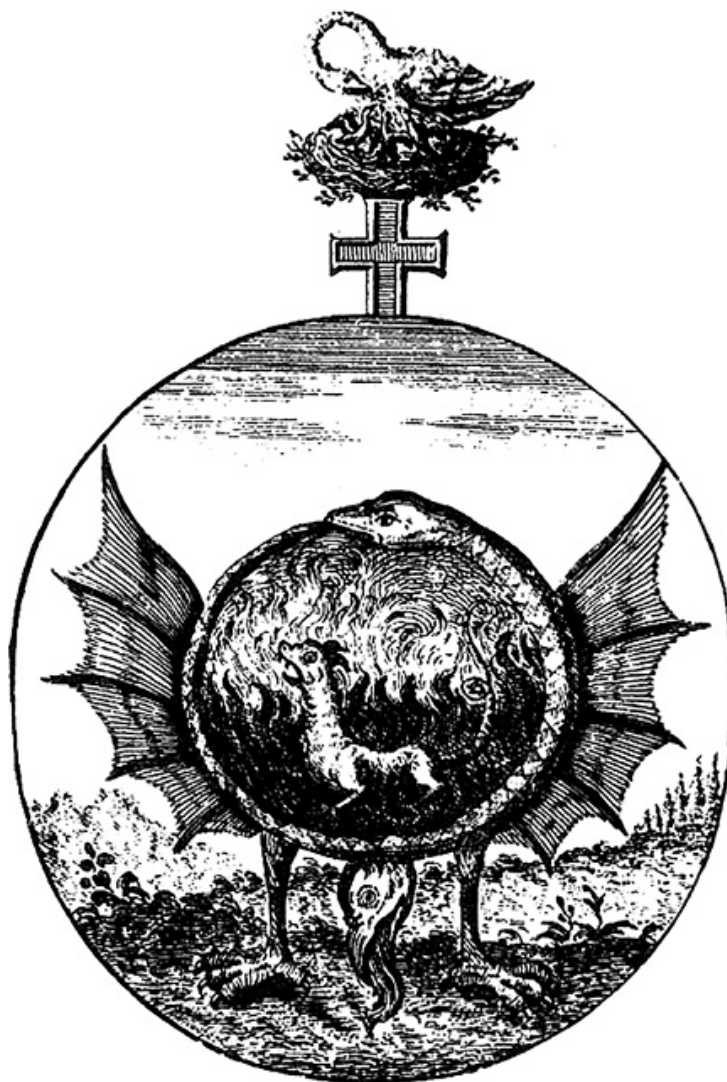


FIGURA 65: Dragão do Caos como “Local de Nascimento” de Cristo e da Lapis

O herói mitológico enfrenta o desconhecido, voluntariamente, trincha-o e cria o mundo a partir dos seus pedaços; identifica e supera o mal, e resgata o pai ancestral, a languescer no submundo; une-se, conscientemente, com a mãe virgem, e produz o filho divino; e medeia entre reis antagônicos e belicosos. É, por conseguinte, explorador, criador, amante, juiz e pacificador. O herói é também aquele que viajou por todo o lado – que “dominou território estranho” (até o habitado pelo seu inimigo). Este “viajar por todo o lado” e “dominar o território estranho” tem um significado psicológico e um sentido social: o herói divino sabe e compreende os “métodos” do inimigo e pode usá-los em sua vantagem.

A Conjunção

O processo de reconhecimento completo, simbolizado ou dramatizado como a peregrinação, prepara o caminho para a ativação da derradeira sequência final, que consistia na união (hipotética) de todas as “coisas” entretanto manifestadas. Jung delineia a “visão de Arisleu” no seu texto *Psicologia e Alquimia*. Esta visão contém todos os elementos da “teoria” alquímica, representada em forma episódica/narrativa. A sua análise sequencial ajuda a incidir luz dramática sobre a natureza da “conjunção”:

Arisleu (um alquimista bizantino do século VIII ou IX) fala das suas aventuras com o *Rex Marinus*, em cujo reino nada prospera e nada se gera. Para mais, lá também não há filósofos. Só os iguais acasalam – consequentemente, não há procriação. O rei tem de procurar o conselho dos filósofos e acasalar Tabrício com Beia, os dois filhos que ele concebeu no seu cérebro. [636](#)

Jung comenta:

Tabrício é o princípio masculino e espiritual da luz e do Logos, que, como o Nous gnóstico, se deixa abraçar pela natureza física. [637](#)

Esta é uma elaboração de uma ideia apresentada antes:

Nous parece ser idêntico ao Deus Antropos: surge ao lado do demiurgo e é o adversário das esferas planetárias. Ele rasga o círculo das esferas e inclina-se para a terra e a água (*i.e.*, está prestes a projetar-se para os elementos). A sua sombra recai sobre a terra, mas a sua imagem reflete-se na água. Isto ateia o amor dos elementos e ele próprio fica tão encantado com a imagem refletida de beleza divina que desejaria instalar lá a sua morada. Mas mal pousou o pé na terra quando Físis o arrebatou num abraço apaixonado. [638](#)

Para compreender este comentário, é importante, também, apreciar completamente a natureza da *prima materia*. A *prima materia* – Físis – contém *espírito*, o princípio masculino, bem como *matter*, o feminino (*Beia*, nesta narrativa). A *prima materia* – dragão do caos – serve simultaneamente como a fonte de coisas, o sujeito a quem as coisas surgem, e como as representações das coisas características desse sujeito. Não se trata de uma mera “fonte” material: é o absoluto desconhecido em si mesmo, em cujo amplexo o espírito “dorme”, até ser libertado (no

decurso da exploração que transforma o eu, além de produzir algo “real” e novo). Jung continua, com uma ideia com a qual já estamos familiarizados:

Quando nos dizem que o rei é [...] inanimado, ou que a sua terra não dá frutos, isso equivale a dizer que o estado oculto é de latência e potencialidade. A escuridão e as profundezas do mar [que representam o desconhecido] simbolizam o estado inconsciente de um conteúdo invisível que é projetado. Na medida em que um conteúdo pertence à personalidade total, e só é aparentemente separado do seu contexto por projeção, há sempre uma atração entre mente consciente e conteúdo projetado. Geralmente, assume a forma de fascínio. Isto, na alegoria alquímica, é expressado pelo grito de ajuda do rei, vindo das profundezas do seu estado inconsciente e dissociado. A mente consciente deveria responder a esta chamada: uma pessoa deveria [...] prestar serviço ao Rei, pois isto não seria apenas sabedoria, mas também salvação.

No entanto, isto acarreta consigo a necessidade de uma descida ao mundo sombrio do inconsciente [“o desconhecido”] [...] a aventura perigosa da travessia noturna do mar, cujo fim e objetivo é a restauração da vida, ressurreição e triunfo sobre a morte. [639](#)

Apesar do risco, Arisleu e os seus “companheiros” imaginários enfrentam a missão pelo reino do rei submerso. Esta missão termina terrivelmente mal, com a morte de Tabrício. A sua morte ecoa a de Osíris e simboliza a conclusão da descida do espírito para “matéria” ou o inconsciente ou o desconhecido (onde fica então “implícita” ou “por revelar” e “pede auxílio”, oferecendo riquezas ao seu redentor). Jung prossegue a história:

A morte do filho do rei é naturalmente uma questão delicada e perigosa. Descendo ao inconsciente, a mente consciente coloca-se numa posição perigosa, pois, aparentemente, extingue-se a si mesma. Fica na situação do herói primitivo, que é devorado pelo dragão [...]

A provocação deliberada e de facto arbitrária deste estado é um sacrilégio ou quebra de tabu a que correspondem os mais severos castigos. Em conformidade, o rei aprisiona Arisleu e os

seus companheiros numa casa tripla de vidro, juntamente com o cadáver do filho do rei. Os heróis ficam em cativeiro no submundo, no fundo do mar, onde, expostos a todo o tipo de terror, languescem durante oitenta dias sob um calor intenso. A pedido de Arisleu, Beia é aprisionada com eles. [A versão *Rosarium* da “Visio” interpreta a prisão como sendo o ventre de Beia.]

Claramente, foram avassalados pelo inconsciente [“o desconhecido”] e desesperadamente abandonados, o que significa que se voluntariaram para morrer de forma a darem origem a uma nova e frutuosa vida nessa região da psique que até então tem estado em pousio na mais sombria inconsciência e sob a sombra da morte.⁶⁴⁰

O “propósito” da história, ao descrever esta descida, é demonstrar que “só na região do perigo (abismo oceânico, caverna, floresta, ilha, castelo, etc.) é possível encontrar-se um “tesouro difícil de obter” (joia, virgem, poção vital, vitória sobre a morte)⁶⁴¹. Jung termina o seu comentário:

O pavor e a resistência que qualquer ser humano sente na hora de mergulhar demasiado profundamente em si mesmo é, no fundo, o medo da viagem até ao Hades. Se fosse apenas resistência o que sentem, não seria assim tão mau. Na verdade, porém, o substrato psíquico, esse reino sombrio do desconhecido, exerce uma atração fascinante que ameaça tornar-se mais avassaladora quanto mais se adentra. O perigo psicológico que surge aqui é o da desintegração de personalidade nas suas componentes funcionais, *i.e.*, as diversas funções da consciência, os complexos, as unidades hereditárias, etc. A desintegração – que poderá ser funcional ou, ocasionalmente, uma verdadeira esquizofrenia – é o facto que apanha Gábrico de surpresa (na versão do *Rosarium*): ele é dissolvido em átomos no corpo de Beia [...] Desde que a consciência se refreie de ação, os opostos permanecerão dormentes no inconsciente. Uma vez tendo sido ativado, o *regius filius* – espírito, Logos, Nous – é devorado por Físis [...] No mito do herói, este estado é conhecido como ser engolido e ficar na barriga da baleia ou do dragão.

O calor aí costuma ser tão intenso [uma consequência da guerra de afetos: ansiedade, raiva] que o herói perde o cabelo e renasce careca como um bebê [...]. O filósofo faz a viagem ao inferno como um “redentor”.⁶⁴²

A história prossegue:

Antes, deixámos Arisleu e os companheiros, juntos com Beia e o defunto Tabrício, na casa tripla de vidro onde tinham sido aprisionados pelo *Rex Marinus*. Sofrem com o calor intenso, como os três que Nabucodonosor lançou para a fornaça ardente. O rei Nabucodonosor teve uma visão de um quarto, “como o filho de Deus”, segundo nos é dito em Daniel 3:25.

Esta visão não é desprovida de ligação à alquimia, já que há várias passagens na literatura a declarar que a pedra é *trinus et unus*. É composta pelos quatro elementos, com o fogo a representar o espírito ocultado na matéria. Este é o quarto, ausente mas presente, que surge sempre na agonia ardente da fornaça e simboliza a presença divina – socorro e conclusão da obra.

E, na hora de aflição, Arisleu e os companheiros veem o mestre Pitágoras num sonho e imploram-lhe que os ajude. Ele envia-lhes o discípulo Harforeto, o “autor da nutrição”. Assim a obra se conclui e Tabrício regressa à vida. Podemos supor que Harforeto lhes levou a comida milagrosa [semelhante ao anfitrião], embora isto só se torne claro através de uma descoberta de Ruska, que nos deu acesso ao texto do Códice de Berlim. Aí, numa introdução que falta nas versões impressas da “Visio”, lemos: “Pitágoras diz: ‘Tu escreves e deixaste escrito para a posteridade como esta planta tão preciosa é plantada, e como aquele que come dos seus frutos não voltará a passar fome.’”⁶⁴³

A *opus* alquímica implicava, a um nível de análise, a integração completa de “desconhecido” e “conhecido”, na medida em que tal podia ser alcançado – mas, mais profundamente, participação no processo que fazia de desconhecido e conhecido “uma coisa”. Este conceito e ato de construção tinha tipicamente objetivos “finais” gémeos, na medida em que constituía a busca pela perfeição: o primeiro destes objetivos era a união

do cenário feminino e materno do “mundo desconhecido ‘material’”, a fervilhar de perigo, paixão e sensualidade, em harmonia com o princípio ordenador do espírito. [Isto era simbolicamente representado como dissolução do rei morto e a sua subsequente regeneração, depois de comer o alimento milagroso (que é o aspeto benéfico do desconhecido, e o herói, em simultâneo)]. O segundo objetivo final era a *re-introdução da estrutura psíquica integrada com o corpo físico* – a “encarnação” consciente do espírito agora-mais-completo. Assim, isto significava que a união obtida pela (re)incorporação do “desconhecido material” não era completa, se fosse ainda uma questão de filosofia ou conceptualização abstrata: o espírito bem-integrado também tinha de se concretizar em comportamento. E isto nem sequer era necessariamente a última fase. O alquimista Dorn afirma:

Concluimos que a filosofia meditativa consiste na superação do corpo pela união mental (*unio mentalis*). A primeira união ainda não torna o homem sábio, criando apenas a disciplina mental da sabedoria. A segunda união da mente com o corpo manifesta o sábio, esperando e contando com essa a terceira união abençoada com a primeira unidade [o *unus mundus*, a unidade latente do mundo]. Possa Deus Todo-Poderoso garantir que todos os homens assim sejam, e possa Ele ser um em Todos.⁶⁴⁴

As ideias de Dorn referem-se a uma conjunção conceptualizada como um processo *trifásico*. A primeira fase era a “união da mente” (a “superação do corpo pela união mental”). Esta fase refere-se à integração das “fases de motivação” (impulsos, emoções) numa única hierarquia, dominada pela figura do herói explorador. A segunda fase era a (re)união da mente unida com o corpo. Isto é análogo à “segunda fase” da viagem do herói. Depois de o tesouro ser libertado, consequentemente à batalha com o dragão, o aspeto puramente pessoal da viagem do herói encontra-se completado. Afinal, encontrou o “tesouro difícil de obter”. Mas o herói deve regressar à comunidade. Isto é equivalente à determinação do Buda de abandonar o estado de Nirvana, até todos os que viviam pudessem instalar-se lá; corresponde à crença do Buda de que a redenção de um só era impossível, na presença de muitos por redimir. A reunião da mente unida com o corpo é inculcação de atitude adequada em ação (e é, assim, o efeito do herói no mundo).

A terceira fase é particularmente difícil de compreender. Reconsiderar o tema do “alfaiate que remenda”⁶⁴⁵ – e que consegue, por isso, coser o buraco no céu, feito pelo rei moribundo – poderá ajudar à compreensão inicial. As coisas que estão mal têm de ser corrigidas. Trata-se de um processo psicológico, mesmo que seja empreendido puramente como consequência de ações conduzidas “no mundo exterior”. A união de espírito/corpo unidos com o mundo significa reconhecimento da equivalência essencial de toda a experiência, ou consideração de todos os aspetos de experiência como literalmente equivalentes ao eu. Presumimos a existência de uma barreira final entre “sujeito” e “objeto”, mas existe um ponto de vista que dá a todos os aspetos de experiência individual – sejam “subjetivos” ou “objetivos” – igual estatuto, *enquanto aspetos de experiência*. Redimir qualquer aspeto dessa experiência, então – quer seja “material” ou “psicológico”; quer seja “próprio” ou “alheio” é *então visto como o mesmo ato* – como o ato cujo propósito é o estabelecimento do “reino de deus” (que é estado simultaneamente psicológico e social). “Trabalho espiritual” pode assim ser visto como indistinguível do “trabalho nas circunstâncias externas da existência”: redime-te, redime o mundo. Ou, em alternativa: a tentativa de provocar a perfeição do mundo externo poderá ser vista como equivalente à tentativa de aperfeiçoar o próprio. Afinal, a dedicação a um ideal carece do desenvolvimento da autodisciplina. Isto é aprendizado voluntário. A partir desta perspetiva, o mundo e o eu não são lugares diferentes, “tudo é experiência”. A tentativa de redimir qualquer um deles acarreta necessariamente a redenção no outro.

Estas três conjunções poderão ser simbolicamente representadas pelo syzygy, a “divina união de opostos”, mais geralmente considerada como masculina e feminina:

1. em primeiro lugar, “conhecido” (conhecimento prévio, integrado na categoria patriarcal/espiritual) + “desconhecido” (anomalia, integrado na categoria matriarcal/afetiva/material/física) = “espírito unido”;
2. depois, “espírito unido” (neste contexto, integrado na categoria patriarcal/espiritual) + “corpo” (integrado na categoria matriarcal/material) = “espírito/corpo unidos”
3. depois, “espírito/corpo unidos” (neste contexto, integrado na categoria patriarcal/espiritual) + “mundo” (categoria

matriarcal/material) = “espírito/corpo/mundo unidos”

Estas três uniões podem ser consideradas variantes do “tema do incesto” (pares irmão/irmã, filho/mãe, rei/rainha). A primeira fase, a “união mental”, era considerada necessária, valiosa, mas incompleta: a obtenção de um estado subjetivo ordenado (fase dois) era outro passo importante no caminho:

Aprende, pois, Ó Mente, a praticar amor compassivo em relação ao teu próprio corpo, restringindo os seus apetites vãos, para que possa adequar-se a ti em todas as coisas. Para este fim me esforçarei, para que possa beber contigo da fonte da força e, quando ambos forem um só, para que encontres paz na sua união. Aproxima-te, Ó Corpo, desta fonte, para que com a tua Mente possas beber até te saciares e doravante não teres mais sede de vaidades. Ó maravilhosa eficácia desta fonte, que faz de dois um, e paz entre inimigos! A fonte do amor pode fazer *mente* do espírito e da alma, mas esta faz *um homem* da mente e do corpo. [646](#)

O terceiro passo, contudo, era crítico: o conhecimento filosófico e a estrutura intrapsíquica ordenada – mesmo quando incorporados – eram considerados insuficientes. Essa união incorporada tinha de ser alargada a todo o mundo – considerada como “um aspeto de experiência” e, por conseguinte, como equivalente (até idêntica) ao eu.

O procedimento alquímico baseava-se na tentativa de redimir “matéria” para a transformar num ideal. Este procedimento operava segundo o pressuposto de que a matéria era originalmente corrompida – como o homem, na história do Génesis. O estudo das transformações da corrupção e da limitação ativava uma sequência mitológica na mente do alquimista. A sequência seguia o padrão do caminho, sobre o qual todas as religiões se desenvolveram. O cristianismo formal adotou a posição de que o sacrifício de Cristo encerrou a história e que a “crença” nesse sacrifício garantia a redenção. A alquimia rejeitava essa posição, na sua investigação do que permanecia desconhecido. Nessa investigação (heroica) o alquimista via-se transformado:

Enquanto a crença cristã é a de que o homem é libertado do pecado pelo ato redentor de Cristo, o alquimista era evidentemente da opinião de que a “restituição da semelhança

de natureza original e incorrupta” ainda tinha de ser concretizada pela arte, e isto só pode querer dizer que a obra de redenção de Cristo era considerada incompleta. À vista da iniquidade com que o “Príncipe deste mundo”, infatigável, continua a perpetrar tão liberalmente quanto antes, é impossível não nutrir alguma simpatia por tal opinião. Para um alquimista que professasse lealdade à *Ecclesia spiritualis*, era naturalmente de suprema importância tornar-se um “recetáculo imaculado” do Paracleto e, assim, concretizar a ideia “Cristo” num plano que em muito transcendia a sua mera imitação.⁶⁴⁷

A concretização de “Cristo num plano que transcendia a sua mera imitação” é uma ideia avassaladora. Torna a “crença” religiosa algo muito mais do que crença – algo mais aterrador e muito mais promissor. A sequência da transformação alquímica comparava-se ao mito do herói e da sua redenção. A mensagem essencial da alquimia é a de que a rejeição individual da tirania e a investigação voluntária do desconhecido e do aterrorizador – predicadas na fé no ideal – podem gerar uma transformação individual tão avassaladora que o seu equivalente só pode encontrar-se no mais profundo dos mitos religiosos:

O Filho do grande Mundo, que é Teocosmos, *i.e.*, um mundo e poder divinos (mas que, até hoje, infelizmente, muitos dos que ensinam natureza num espírito pagão e muitos construtores da ciência médica rejeitam nas escolas universitárias), é o exemplar da pedra que é Teantropos, *i.e.*, Deus e homem (que, como as Escrituras nos dizem, os construtores da Igreja também rejeitaram); e, do mesmo, no e do Grande Livro do Mundo da Natureza, [surge] uma doutrina contínua e duradoura para os sábios e os seus filhos: de facto, é uma vida esplêndida a semelhança ao nosso Salvador Jesus Cristo, no e do Grande Mundo que, por natureza, é muito similar a ele (quanto a concepção milagrosa, nascimento, poderes, virtudes e efeitos inexpressáveis); assim Deus Nosso Senhor, juntamente com as histórias bíblicas do seu Filho, também criou uma imagem específica e uma representação natural para nós no Livro da Natureza.⁶⁴⁸

Era na investigação do desconhecido que o alquimista sofria esta transformação psicológica, tal como era originalmente em contacto com o desconhecido que o sistema patriarcal (monoteísta) se desenvolvia, nos recessos mais recônditos na história. É a expressão simbólica da *ação do instinto*, que se manifesta nalguma variante do mito do herói, sempre que o desconhecido é investigado, sem evitação, na tentativa de melhorar a vida. O alquimista experienciava o que o indivíduo experiencia sempre quando se determina a enfrentar todos os aspetos da sua existência (individual e coletiva) sem negação ou recurso a preconceitos estéreis.

A paixão que vibra nos [textos alquímicos] é genuína, mas seria totalmente incompreensível se a *lapis* não passasse de uma substância química. Tampouco se origina na contemplação da Paixão de Cristo; é a experiência real de um homem que se envolveu no conteúdo compensador do inconsciente investigando o desconhecido, seriamente e ao ponto do autossacrifício. Ele não podia evitar ver a semelhança do seu conteúdo projetado nas imagens dogmáticas [que eram de facto provavelmente utilizadas pelo procedimento instintivo] e talvez se sentisse tentado a assumir que as suas ideias nada eram senão os conceitos religiosos familiares, que ele usava para explicar o procedimento químico. Mas os textos demonstram claramente que, pelo contrário, uma experiência real da *opus* tinha uma tendência crescente para assimilar o dogma ou para se ampliar com ele. [649](#)

Segundo o cristianismo, o espírito desce à matéria e o resultado da união é o nascimento de Cristo (e, infelizmente, a realização formal do seu oponente). Segundo a alquimia, que compensava a visão unilateral do cristianismo, a matéria eleva-se ao espírito, com um resultado análogo: criação da *lapis* ou pedra filosofal, que comporta uma semelhança inconfundível com Cristo, incorporado em forma abstratamente material. Esta forma, a pedra filosofal, a *lapis*, era composta pelos elementos mais paradoxais: era comum, vulgar, imatura e volátil; perfeita, preciosa, antiga e sólida; visível a todos, mas misteriosa; custosa, sombria, oculta e evidente, tendo um só nome e muitos nomes. A *lapis* era também o rei renovado, o velho sábio, e a criança. O velho sábio possui o carisma da sabedoria, que é o conhecimento que transcende os limites da história. A

criança representa o espírito criativo, a possibilidade no homem, o Espírito Santo. Não é a criança da ignorância, mas a inocência da maturidade. Precede e antecipa a história no sentido subjetivo e coletivo:

A “criança” é tudo o que é abandonado e exposto e ao mesmo tempo divinamente poderoso; o início insignificante e dúbio, e o fim triunfal. A “criança eterna” no homem é uma experiência indescritível, uma incongruência, uma desvantagem e uma prerrogativa divina; um imponderável que determina o derradeiro valor ou falta de valor de uma personalidade. [650](#)

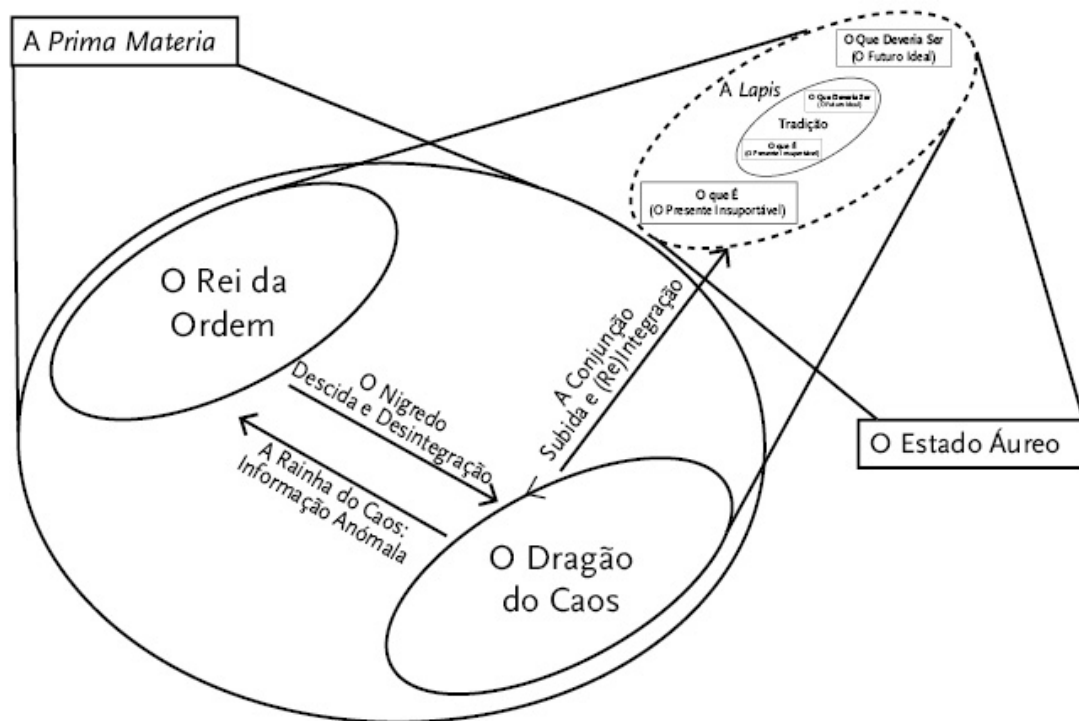


FIGURA 66: A Opus Alquímica como Mito de Redenção.

O valor final, o objetivo da investigação dos alquimistas, é descoberta e incorporação do próprio sentido da vida; um ser subjetivo integrado a expressar ativamente a sua natureza através da manipulação das possibilidades inerentes no mundo material/desconhecido. Este objetivo final é a produção de uma condição intrapsíquica integrada – idêntica à do herói mitológico – “representada” num mundo visto como equivalente ao eu. A produção desta condição – a *lapis philosophorum* – constitui o “antídoto” para a “corrupção do mundo” concomitante à Queda [concomitante à emergência de autoconsciência (parcial)]. A *lapis* é “agente de transformação”, equivalente ao herói mitológico redentor –

capaz de transformar “metais vis em ouro”. É, como tal, *algo mais valioso do que o ouro* – tal como o herói é mais valioso do que qualquer uma das suas produções concretas. A *opus* alquímica “completa” – com produção da *lapis* como objetivo – é esquematicamente representada na **Figura 66: A Opus Alquímica como Mito de Redenção.**

A alquimia era um mito vivo: o mito do homem individual como redentor. O cristianismo organizado tinha-se “esterilizado a si mesmo”, por assim dizer, ao insistir na veneração de algumas verdades externas como meio de salvação. Os alquimistas (re)descobriram o erro desta presunção e concluíram que a *identificação* com o redentor era de facto necessária, não a sua veneração; que os mitos de redenção tinham verdadeiro poder quando eram incorporados, e representados, em vez de cridos, nalgum sentido abstrato. Isto significava: *dizer* que Cristo era “o maior homem da história” – uma combinação do divino e do mortal – *não era expressão suficiente de fé*. Expressão suficiente implicava a tentativa de viver o mito do herói, dentro dos confins da personalidade individual – carregar voluntariamente a cruz da existência, “unir os opostos” num só peito e servir como mediador consciente ativo entre as eternas forças generativas do conhecido e do desconhecido.

CONCLUSÃO: A DIVINDADE DO INTERESSE

As anomalias manifestam-se na fronteira entre o caos e a ordem, por assim dizer, e têm um aspeto ameaçador e outro promissor. O aspeto promissor domina quando o contacto é voluntário, quando o agente explorador está atualizado – quando o indivíduo explorou todas as anomalias prévias, libertou a “informação” que continham e construiu uma personalidade forte e um “mundo” estável a partir dessa informação. O aspeto ameaçador domina quando o contacto é involuntário, quando o agente explorador não está atualizado – quando o indivíduo fugiu da evidência dos seus erros anteriores, não conseguiu extrair a informação escondida nos seus erros, enfraqueceu a sua personalidade e desestabilizou o seu mundo.

O fenómeno de interesse – esse precursor do comportamento de exploração – assinala a presença de uma anomalia potencialmente benéfica. O interesse manifesta-se onde um fenómeno assimilável mas novo existe: onde algo novo se esconde numa forma parcialmente compreensível. O acatamento devoto dos ditames de

interesse – assumindo um carácter adequadamente disciplinado – assegura, pois, a estabilização e a renovação da personalidade e do mundo.

O interesse é um espírito que chama do desconhecido, um espírito que chama de fora dos “muros” da sociedade. A investigação do interesse individual significa responder ao apelo deste espírito, deambular para fora dos muros protetores da dependência da infância e da identificação de grupo da adolescência, e regressar para rejuvenescer a sociedade. Isto quer dizer que a investigação do interesse individual – o desenvolvimento da verdadeira individualidade – equivale à identificação com o herói. Tal identificação torna o mundo suportável, apesar das suas tragédias, e reduz o sofrimento neurótico, que destrói a fé, a um mínimo absoluto.

Esta é a mensagem que toda a gente quer ouvir. Arrisca a segurança. Enfrenta o desconhecido. Para de mentir a ti próprio e faz o que o coração verdadeiramente te diz para fazeres. Serás melhor assim, e o mundo também.

Introdução

Onde é que não se encontra esse relance velado que nos sobrecarrega de tristeza profunda, esse olhar virado para dentro do fracasso nato que trai como um homem fala consigo mesmo – esse relance que é um suspiro! “Se ao menos eu fosse outra pessoa”, suspira este relance: “mas não há esperança disso. Sou o que sou: como poderia alguma vez livrar-me de mim? Apesar disso... *estou farto de mim.*”

É em tal solo, em terreno pantanoso, que crescem todas as ervas daninhas, todas as plantas venenosas, sempre muito pequenas, muito ocultas, muito falsas, muito melífluas. Aqui se enxameiam os vermes da vingança e do rancor; aqui o ar fede a segredos e dissimulação; aqui a teia das conspirações mais maliciosas é constantemente tecida – a conspiração do sofredor contra o bem-constituído e vitorioso, aqui o aspeto do vitorioso é odiado. E que falácias são empregadas para disfarçar o facto de este ódio ser ódio! Que exibição de palavras e posturas grandiloquentes, que arte de calúnia “honesta”! Estes fracassos:

que eloquência nobre flui dos seus lábios! Quanta submissão melíflua, viscosa, humilde nada nos seus olhos! O que querem realmente? Pelo menos *representar* justiça, amor, sabedoria, superioridade – essa é a ambição dos “inferiores”, dos doentes. E que hábeis os torna tal ambição! Admire-se acima de tudo a habilidade do forjador com a qual o carimbo da virtude, até o anel, o anel de virtude que parece de ouro, é aqui contrafeito.

Monopolizam a virtude, estas pessoas fracas e desesperadamente doentes, disso não há dúvida: “só nós somos os bons e justos”, dizem, “só nós somos *homines bonae voluntatis*.” Caminham entre nós como censuras incorporadas, como avisos para nós – como se saúde, boa constituição, força, orgulho e noção de poder fossem necessariamente por si mesmas coisas vis pelas quais um dia fosse preciso pagar, e pagar amargamente: quão prontos estão eles no fundo para *fazer* alguém pagar; quanto anseiam por ser *carrascos*.⁶⁵¹

Eu estava a ler *Mephistophes: The Devil in the Modern World*⁶⁵², de Jeffrey Burton Russel, quando me deparei com a sua discussão de *Os Irmãos Karamazov*, de Dostoiévski. Russel fala do argumento de Ivan a favor do ateísmo, que é talvez o mais poderoso alguma vez construído:

Os exemplos do mal dados por Ivan, todos retirados dos jornais diários de 1876, são inesquecíveis: o nobre que ordena aos seus cães de caça que dilacerem o rapazinho do povo diante da sua mãe; o homem que chicoteia o cavalo aflito “nos olhos gentis”; os pais que trancam a filha pequena toda a noite na retrete gelada, enquanto ela bate nas paredes, implorando por misericórdia; o turco que entretém um bebé com uma pistola reluzente antes de lhe fazer explodir o cérebro. Ivan sabe que tais horrores ocorrem diariamente e podem ser multiplicados sem fim. “Usei casos de crianças”, explica Ivan, “para tornar mais claro o meu argumento. Das outras lágrimas com que a terra se encharca, nada direi.”⁶⁵³

Russel afirma:

A relação do mal com Deus tornou-se novamente, no século de Auschwitz e Hiroshima, um centro de discussão filosófica e teológica. O problema do mal pode ser apresentado

simplesmente: Deus é onipotente; Deus é perfeitamente bom; tal Deus não permitiria que o mal existisse; mas observamos que o mal existe; por conseguinte, Deus não existe. As variações deste tema são praticamente infinitas. O problema não é apenas abstrato e filosófico, claro; também é pessoal e imediato. Os crentes tendem a esquecer que o seu Deus retira tudo aquilo que é caro a uma pessoa: posses, confortos, sucesso, profissão ou ofício, conhecimento, amigos, família e vida. Que tipo de Deus é este? Qualquer religião decente tem de enfrentar diretamente esta pergunta, e nenhuma resposta que não possa ser dada perante crianças moribundas será credível. [654](#)

Parece-me que usamos os horrores do mundo para justificarmos as nossas próprias insuficiências. Partimos da presunção de que a vulnerabilidade humana é causa suficiente para a crueldade humana. Culpamos Deus, e a criação de Deus, por retorcer e perverter as nossas almas, a alegamos, a toda a hora, ser vítimas inocentes da circunstância. O que se diz a uma criança moribunda? Diz-se: “Tu és capaz; há algo em ti que é suficientemente forte para o fazer.” E não se usa a vulnerabilidade terrível das crianças como desculpa para a rejeição da existência e para a perpetração de mal consciente.

Não tenho muita experiência como psicólogo clínico. Dois dos meus pacientes, contudo, ficam-me na memória. A primeira era uma mulher, com cerca de trinta e cinco anos. Parecia ter cinquenta. Fazia-me lembrar uma camponesa medieval – a minha ideia de uma camponesa medieval. Estava suja – roupa, cabelo, dentes; suja com o género de imundície que demora meses a desenvolver-se. Era insuportavelmente tímida; aproximava-se de qualquer pessoa que considerasse ter um estatuto superior ao seu – o que representava praticamente toda a gente – curvada, com os olhos escudados pelas mãos, ambas, como se não tolerasse a luz que emanava do seu alvo.

Tinha estado a receber tratamento comportamental em Montreal, como paciente externa, antes, e era de facto uma visão conhecida do pessoal da clínica. Outros tinham tentado ajudá-la a superar a sua triste forma de se apresentar, que levava pessoas na rua a afastarem-se dela; dava-lhe um aspeto de louca e imprevisível. Consequia aprender a ficar de pé ou

sentada, temporariamente, com os olhos sem o escudo das mãos, mas regressava aos velhos hábitos assim que deixava a clínica.

Talvez tivesse deficiências intelectuais, devido a algum problema biológico; era difícil perceber, porque o ambiente em que vivia era tão pavoroso que poderia ter sido isso a causar-lhe a ignorância. Também era analfabeta. Vivia com a mãe, de cuja personalidade eu nada sabia, e com uma tia idosa, desesperadamente doente e acamada. O namorado era um esquizofrênico alcoólico e violento que a maltratava psicológica e fisicamente e que passava a vida a confundi-la com tiradas acerca do diabo. Ela nada tinha a seu favor – nem beleza, nem inteligência, nem família carinhosa, nem habilitações, nem emprego criativo. Nada.

Porém, não ia à terapia para resolver os seus problemas, nem para aliviar a alma, nem para descrever os maus-tratos que sofria ou a sua vitimização às mãos de outros. Ia porque queria fazer algo por alguém que estivesse pior do que ela. A clínica onde eu fazia o meu estágio estava associada a um grande hospital psiquiátrico. Todos os pacientes que ali continuavam depois da passagem para cuidados comunitários após a década de 1960 eram tão incapacitados que não conseguiriam sobreviver, fosse como fosse, na rua. A minha paciente tinha feito algum trabalho voluntário, com certas limitações, nesse hospital, e decidira que poderia tornar-se amiga de um paciente – levá-lo a dar um passeio lá fora. Acho que teve essa ideia porque tinha um cão, que passeava regularmente, e do qual gostava de cuidar. Tudo o que ela queria de mim era que a ajudasse a organizar isso – que a ajudasse a encontrar alguém que ela pudesse levar à rua; que a ajudasse a encontrar alguém, na burocracia hospitalar, que o autorizasse. Não fui muito bem-sucedido a auxiliá-la, mas ela não pareceu ficar ressentida comigo por causa disso.

Diz-se que uma só prova contrária a uma teoria basta para refutar essa teoria. É claro que as pessoas não pensam assim, e talvez nem devessem pensar. Em geral, uma teoria é demasiado útil para que se abra mão dela com facilidade – é demasiado difícil de regenerar – e as provas contrárias devem ser consistentes e credíveis para serem aceites. Contudo, a existência desta mulher fez-me pensar. Ela estava destinada a um fim psicopatológico, do ponto de vista do determinismo biológico e ambiental – mais condenada do que alguém que eu alguma vez tivesse conhecido, sequer. E é possível que por vezes pontapeasse o cão, ou fosse

ríspida com a tia doente. Talvez. Nunca a vi ser vingativa ou desagradável – nem mesmo quando os seus desejos tão simples eram frustrados. Não quero dizer que fosse uma santa, porque não a conheci assim tão bem. Mas o facto era que, na sua miséria e simplicidade, ela continuava isenta de autocompaixão e capaz de ver para lá de si mesma. Porque não se teria corrompido – porque não seria cruel, desequilibrada e miserável? Tinha todos os motivos para o ser. E, contudo, não o era.

No seu jeito simples, fizera as escolhas certas. Apesar das dificuldades, perseverava. E parecia-me, mal ou bem, um símbolo da humanidade sofredora, dolorosamente afligida, mas capaz de coragem e amor:

Assim criei a etérea hoste e espíritos,
Tanto quem se opôs, como quem caiu;
Livre se opôs se o fez, caiu quem quis.
Não livres, que cabal prova dariam
De lealdade veraz, amor, fé firme,
Onde só o que devem fazer fazem,
Não o que querem? Que louvor há nisso?
Que prazer tiro eu da submissão,
Se querer e razão (razão é escolha)
Vãos e inúteis, do livre arbítrio párias,
Fossem escravos os dois no necessário
E não meus? Justamente assim nasceram,
E só injustamente acusariam
Quem os moldou, o molde, ou o destino,
Como se indeferisse o predestino
A sua pretensão, por alto édito
Ou presciência disposta. Decretaram-se
A si o motim, não Eu; se Eu previ
A presciência não tem parte na culpa,
Não menos certa é por imprevista.
Sem acicate algum, sombras de fado,
Ou outro que imutável eu previsse,
Sós trespasam, em tudo autores de si,
Do que julgam e escolhem; para tal
Formei-os livres, livres ficarão,
Até serem de si reféns. Ou mudo-lhes

A natura, ab-rogo o alto édito
Imutável, eterno, que os quis livres,
A eles que escolheram a sua queda.⁶⁵⁵

O outro paciente que desejo descrever era um esquizofrénico numa pequena ala de internamento de outro hospital. Tinha uns vinte e nove anos quando o conheci – era um pouco mais velho do que eu era na altura – e havia anos que ora entrava ora saía de situações de internamento. Tomava, claro está, medicação antipsicótica, e participava em atividades de terapia ocupacional na ala – fazer proteções para copos, porta-lápis e coisas do género –, mas não era capaz de manter a atenção durante praticamente tempo nenhum e nem sequer tinha muito jeito para trabalhos manuais. O meu supervisor pediu-me que lhe administrasse um teste de inteligência – o WAIS-R⁶⁵⁶ habitual – (mais para me dar experiência do que para qualquer bem possível que pudesse advir de um diagnóstico). Dei ao meu paciente alguns dos blocos vermelhos e brancos que constituíam o Subteste de Padrão de Blocos. Ele devia dispor os blocos de forma a corresponderem a um padrão impresso nuns cartões. Ele pegou-lhes e começou a reordená-los na secretária à sua frente, enquanto eu o cronometrava, estupidamente. A tarefa era impossível para ele, mesmo no nível mais simples. Parecia constantemente distraído e frustrado. Perguntei-lhe: “O que se passa?” Ele disse: “A batalha entre o bem e o mal no céu acontece na minha cabeça.”

Parei o teste nesse ponto. Não sabia ao certo o que pensar do seu comentário. Era óbvio que estava a sofrer e que o teste parecia piorar o seu sofrimento. O que estaria a sentir? Não mentia, isso era certo. Perante tal declaração, parecia ridículo continuar.

Passei algum tempo com ele nesse verão. Nunca tinha conhecido uma pessoa que tivesse uma doença mental tão ostensiva. Conversávamos na ala e, por vezes, eu levava-o a dar uma volta pela área hospitalar. Ele era o terceiro filho de imigrantes de primeira geração. O primogénito era advogado; o segundo irmão era médico. Os pais obviamente tinham ambições para os filhos, eram trabalhadores e disciplinados. Ele tinha-se licenciado e estava numa pós-graduação (em imunologia, talvez, não me lembro ao certo). Os irmãos tinham-lhe dado um exemplo intimidante e ele sentia pressão para ser bem-sucedido. O seu trabalho experimental acabara por não ser o que ele esperava, contudo, ao que se terá convencido

de que talvez não conseguisse terminar o curso – não, pelo menos, quando esperava. Por isso, tinha forjado os resultados da experiência e escrito a tese dessa forma.

Contou-me que, na noite em que acabou de escrever, acordou e viu o diabo diante de si, aos pés da cama. O acontecimento desencadeou o início da sua doença mental, da qual ele nunca tinha recuperado. Poderia dizer-se que a aparição satânica meramente acompanhara a expressão de algum desenvolvimento neuronal patológico induzido por *stress*, cujo aparecimento estaria biologicamente predeterminado, ou que o diabo era meramente a personificação da concepção da sua cultura de mal moral, manifestando-se em imaginação, como consequência da sua culpa. Ambas as explicações têm os seus méritos. Mas a realidade é que ele viu o diabo e que essa visão acompanhou ou foi até o acontecimento que o destruiu.

Ele tinha receio de me contar grande parte da sua fantasia e só depois de eu lhe prestar muita atenção acabou por se abrir. Não o fazia vangloriando-se, ou tentando impressionar-me. Vivia aterrorizado por aquilo em que acreditava: aterrorizado devido às fantasias que o assolavam. Contou-me que não podia deixar o hospital, porque alguém estava à espera para o matar a tiro – uma ilusão paranoica típica. Porque haveria alguém de que querer matá-lo?

Bem, ele foi hospitalizado durante a Guerra Fria – não no auge, talvez, mas ainda numa altura em que a ameaça de aniquilação nuclear propositada parecia mais plausível do que agora. Muitas das pessoas que eu conhecia usavam a existência desta ameaça para justificar, perante elas próprias, a sua incapacidade de participar por completo na vida – uma vida que consideravam, romanticamente, estar condenada e, logo, de nada servir. Mas havia algum terror real na pose e a ideia dos inúmeros mísseis apontados a vários pontos do planeta consumia a energia e a fé de todos, hipócritas ou não.

O meu paciente esquizofrénico acreditava que era, na verdade, a encarnação da força aniquiladora do mundo; que estava destinado, aquando da sua alta hospitalar, a seguir para sul até um silo de mísseis nucleares, em território norte-americano; que estava destinado a tomar a decisão que daria azo à derradeira guerra. As “pessoas” fora do hospital sabiam-no e era por isso que esperavam para lhe dar um tiro.

Consequentemente, ele não queria contar-me esta história – embora o tenha feito – porque temia que depois também eu pudesse querer matá-lo.

Os meus amigos da faculdade achavam irónico que eu tivesse contacto com um paciente deste tipo. O meu interesse peculiar por Jung era bem conhecido por eles, e parecia-lhes absurdamente adequado que eu acabasse a falar com alguém com delírios deste género. Mas eu não sabia o que fazer com as ideias dele. É claro que eram loucas e que tinham dado cabo do meu paciente. Mas, ainda assim, parecia-me que eram *verdadeiras*, do ponto de vista metafórico.

A sua história, no total, ligava a sua escolha individual, entre o bem e o mal, com o horror cumulativo que então o mundo enfrentava. A sua história implicava que, como cedera à tentação, num ponto crítico, era de facto responsável pelo horror do potencial da guerra nuclear. Mas como poderia isso acontecer? Parecia-me uma loucura considerar sequer que o ato de um indivíduo impotente pudesse estar de alguma maneira ligado ao desfecho da história enquanto todo.

Mas já não estou tão certo disso. Li demasiado acerca do mal e da sua forma de perpetração e crescimento, e já não estou tão convencido de que cada um de nós seja tão inocente, tão inócuo. Claro que é ilógico presumir que uma pessoa – uma partícula de poeira, entre seis mil milhões de outras – seja de alguma forma responsável pelo rumo horrível dos acontecimentos humanos. Mas esse rumo, em si mesmo, não é lógico, bem pelo contrário, e parece provável que dependa de processos que não compreendemos.

Os argumentos mais potentes quanto à não existência de Deus (pelo menos de um bom Deus) baseiam-se na ideia de que tal Ser não permitiria a existência do mal nas suas formas clássicas naturais (doenças, desastres) ou morais (guerras, *pogroms*). Tais argumentos podem ser levados ainda mais além do que o ateísmo – podem ser usados para pôr em causa a justiça do próprio mundo. Dostoiévski afirma: “Talvez todo o cosmos não valha o sofrimento de uma só criança.” Como pode o universo ser construído de tal maneira que a dor seja permitida? Como pode um bom Deus permitir a existência de um mundo com sofrimento?

Estas perguntas difíceis podem ser tratadas, em parte, como uma consequência de uma cuidadosa análise do mal. Em primeiro lugar, parece razoável insistir no valor da distinção natural/moral. As “circunstâncias

trágicas da vida” não deviam ser colocadas na mesma categoria que “dano propositadamente causado”. A tragédia – subjugação às condições mortais de existência – tem um aspeto enobecedor, pelo menos potencial, e tem sido constantemente explorado para esse fim na grande literatura e mitologia. O verdadeiro mal, pelo contrário, é tudo menos nobre.

A participação em atos cujo único propósito é a expansão de dor inocente e sofrimento destrói o caráter; o encontro direto com a tragédia, pelo contrário, poderá aumentá-lo. É este o sentido do mito cristão da crucifixão. É a participação total de Cristo e a aceitação livremente escolhida do seu destino (que ele partilha com toda a humanidade) que lhe permite suportar o seu destino, e que o despoja do seu mal. Pelo contrário – é a humilhação dos nossos caracteres que faz com que as condições trágicas da existência pareçam malévolas.

Mas porque é trágica a vida? Porque estaremos sujeitos a limitação insuportável – a dor, doença e morte; a crueldade às mãos da natureza e da sociedade? Porque é que acontecem coisas terríveis a toda a gente? Estas são, claro está, perguntas a que não é possível responder. Mas é preciso dar-lhes resposta, de alguma forma, para conseguirmos enfrentar as nossas próprias vidas.

A melhor a que consigo chegar é (e isto tem-me ajudado): Nada pode existir sem pré-condições. Nem um jogo pode ser jogado sem regras – e as regras dizem o que não pode ser feito, bem como o que pode. Talvez o mundo não seja possível, enquanto mundo, sem as suas fronteiras, sem as suas regras. Talvez a existência não fosse possível na ausência das nossas limitações dolorosas.

Pensem nisto assim: se pudéssemos ter tudo o que queríamos, meramente por o desejarmos; se todas as ferramentas desempenhassem todos os trabalhos, se todos os homens fossem omniscientes e imortais – então tudo seria a mesma coisa todo-poderosa, Deus, e a criação, não existiria. É a diferença entre as coisas, que é uma função das suas limitações específicas, que lhes permite que existam de todo.

Mas o facto de as coisas *existirem* não quer dizer que *devessem* existir, mesmo que estejamos dispostos a garantir-lhes as limitações necessárias.

Deveria o mundo existir? Serão as pré-condições de experiência tão terríveis que todo o jogo deva ser cancelado? (Nunca falta gente a trabalhar diligentemente para esse fim.)

Parece-me que respondemos a esta pergunta, implícita mas profundamente, quando perdemos alguém que amámos, e sofremos. Choramos não por essa pessoa ter existido, mas por se ter perdido. Isto pressupõe um julgamento passado, a um nível muito fundamental. O luto pressupõe ter-se amado, pressupõe o julgamento de que a existência específica e limitada dessa pessoa era valiosa, era algo que devia ter acontecido (mesmo na sua forma inevitavelmente imperfeita e vulnerável). Ainda assim, a questão perdura – porque hão de existir de todo as coisas, mesmo as coisas amadas, se as suas limitações necessárias causam tamanho sofrimento?

Talvez possamos reservar a resposta à questão da natureza de Deus, da sua responsabilidade em relação à presença do mal na criação, até termos solucionado o problema do nosso. Talvez pudéssemos tolerar os horrores do mundo se deixássemos os nossos próprios caracteres intactos e os desenvolvêssemos ao máximo; se aproveitássemos todas as dádivas que nos foram concedidas. Talvez então o mundo não parecesse horrível.

Sonhei que estava a sair de um vale profundo, subindo por uma estrada pavimentada de duas vias. A estrada ficava no norte de Alberta, onde cresci, e vinha do único vale em quilómetros, na planície infinitamente plana. Passei por um homem, que viajava à boleia, e vi outro ao longe. Ao aproximar-se, percebi que se encontrava no início da velhice; mas ainda tinha um ar tremendamente forte. Alguém passou por ele de carro, na direção contrária, e uma voz feminina gritou: “Cuidado – ele tem uma faca!”

Ele levava aquilo que parecia ser uma faca de cozinha com cabo de madeira, gasto e descorado, mas com uma lâmina que teria pelo menos setenta e cinco centímetros de comprimento. Tinha ao ombro um grande saco de cabedal para flechas. Avançava pela berma da estrada, a resmonear consigo mesmo, e a brandir a faca de uma forma impulsiva e caótica.

Parecia o senhorio que vivia na casa ao lado da minha quando eu estudava e vivia num bairro pobre de Montreal. O meu senhorio era um ex-motoqueiro poderoso e envelhecido – antigo presidente da secção local dos Hell’s Angels, segundo o próprio dizia – que passara algum tempo preso quando era mais novo.

Acabara por assentar um pouco, tipicamente, com a maturidade, e havia muito que controlara o consumo alcoólico. No entanto, a mulher suicidou-se enquanto eu lá morava, e isso fê-lo voltar aos velhos costumes. Era costume entregar-se a bebedeiras excessivas e gastar todo o dinheiro que ganhava na loja de produtos eletrônicos que geria a partir do seu pequeno apartamento. Era capaz de beber quarenta ou até cinquenta cervejas num só dia e voltar para casa à noite, perdido de bêbedo, uivando ao seu pequeno cão, rindo, silvando por entre os dentes, incoerente, ainda bem-disposto, mas passível de se tornar violento à mínima provocação. Uma vez levou-me ao seu poiso preferido, na sua Honda de 1200 cc., que tinha a capacidade de aceleração de um avião a jato em distâncias curtas – empoleirou-me precariamente na parte de trás da moto, agarrado a ele e a usar o capacete da mulher, que me ficava ridículo e inútil em cima da cabeça, sendo pelo menos cinco tamanhos abaixo do meu. Bêbedo, era quase inocentemente destrutivo, e acabava constante e inevitavelmente em brigas – pois ofendia-se com pessoas com quem se cruzava e que eram insuficientemente cautelosas nas conversas que tinham com ele.

Passei apressadamente por aquela figura. Ele parecia irritado por ninguém parar para lhe dar boleia, como se não tivesse noção do perigo que representava. Quando passei por ele, o seu olhar recaiu em mim e ele começou a perseguir-me – não por zanga, mas por desejar companhia. Não era veloz, contudo, e foi sem esforço que me mantive bem à sua frente na estrada.

A cena mudou. A figura de faca na mão e eu encontrávamo-nos agora em lados opostos de uma árvore imensa – talvez com uns cem metros de diâmetro – numa escadaria em espiral que emergia do fundo negro e continuava igualmente muito para cima. A escadaria era feita de madeira escura velha e gasta. Fez-me lembrar os bancos da igreja que frequentava com a minha mãe quando era pequeno e na qual me casei. O homem procurava-me, mas estava muito atrás e eu tinha-me escondido da sua vista ao subir pela escadaria. Lembro-me de que queria continuar a minha viagem original, para fora do vale, para a

planície em redor, onde a caminhada seria fácil. Mas a única forma de escapar à faca era continuar a subir a escadaria – subir pelo axis mundi.

É assim que essa noção da morte, da foice – o rosto terrível de Deus – nos impele inexoravelmente para cima, rumo a uma consciência suficientemente intensificada para suportar a ideia da morte.

O objetivo das nossas limitações não é o sofrimento; é a própria existência. Foi-nos concedida a capacidade de suportar voluntariamente o terrível peso da nossa mortalidade. Viramos costas a essa capacidade e degradamo-nos porque receamos a responsabilidade. Desta forma, as pré-condições necessariamente trágicas da existência tornam-se intoleráveis.

Parece-me que não é o terramoto, a cheia ou o cancro que torna a vida insuportável, por horríveis que esses acontecimentos possam parecer. Parecemos capazes de suportar o desastre natural, até de reagir a esse desastre de uma maneira honrosa e decente. É antes o sofrimento inútil que infligimos uns aos outros – o nosso mal – que faz com que a vida pareça corrupta para além do que seria aceitável; que enfraquece a nossa capacidade de manifestar fé nas nossas naturezas centrais. Por isso, porque há de existir a capacidade para o mal?

Tenho andado a ensinar a minha filha de seis anos a tocar piano. Tento dar-lhe lições difíceis – isto é, tento mostrar-lhe que há realmente uma maneira certa de tocar piano, e uma maneira errada. A certa envolve prestar atenção a cada linha, a cada nota escrita, a cada som que ela faz, ao movimento de cada dedo. Ensinei-lhe o que era o ritmo, há umas semanas, numa lição difícil. E o que quer dizer difícil? Bem, ela senta-se ao piano e esforça-se tanto que chora – mas não para. E está mesmo interessada em aprender a tocar. Passa tempo no carro a escutar música, a detetar os ritmos. Usa o metrónomo por si mesma, fazendo músicas de que gosta tocarem mais depressa ou mais devagar. Ontem ensinei-lhe a diferença entre tocar ruidosamente e tocar baixinho. Isso foi desafiante para ela, que ia experimentando cuidadosamente cada tecla do nosso velho piano (que tem muitas idiossincrasias) para tentar determinar ao certo a pressão necessária para emitir um tom sussurrado.

Acordei na manhã a seguir a uma das suas lições e retive um fragmento do final de uma fantasia de sonho. Foi esta a ideia revelada por essa fantasia: é o facto de existirem diferenças entre caminhos de ação que faz com que as ações valham a pena. Eu sei o que se julga determinar o valor das coisas. Mas nunca tinha levado este argumento até à sua conclusão lógica. Se a crença determina o valor, então a distância entre o bem e o mal é o que dá sentido à vida. Quanto mais vale a pena um caminho de ação (o que equivale a dizer, quanto “melhor” é – quanto mais tem de bem, em vez de mal), maior valência emocional positiva “contém” esse caminho. Isto quer dizer que as coisas não têm sentido, por não haver um valor diferencial, para aqueles que não acreditam no bem e no mal.

Não há dúvida de que conheci pessoas nessa posição (embora não soubesse explicitamente que estavam nessa posição por não saberem a diferença entre o bem e o mal). Eram incapazes de fazer o que quer que fosse, porque não viam a diferença entre um caminho e outro. E é nesse caso que, na ausência de diferenças entre uma e outra coisa, a vida começa a parecer uma “piada cruel e sem sentido”, para usar a expressão de Tolstói. Suponho que seja por não parecer que os fardos da vida mereçam ser suportados na ausência de provas de que o esforço e o trabalho tenham algum valor real.

Tudo isto significa: o valor é um continuum, uma linha que se alonga de um necessário ponto “a” para um necessário ponto “b”. “A” e “b” são definidos um em relação ao outro, como dois pontos definem uma linha. A polaridade entre eles determina a valência do objetivo. Quanto mais polaridade (isto é, quanto mais tensão) houver entre os dois pontos, mais valerá a pena o empreendimento. O bem não pode ser definido – não pode existir – na ausência de mal. O valor não pode existir na ausência de polaridade. Por isso, para que o mundo valha a pena (isto é, para que a escolha entre duas coisas constitua uma escolha real), tanto o bem como o mal têm de existir.

Mas depois seria possível escolher apenas o bem, pelo menos idealmente – e então o mal não existiria, senão em potencial. Por

isso parece que o mundo poderia ter valor (poderia justificar o esforço requerido para ser mantido) se o mal só existisse em potencial – se toda a gente optasse por agir corretamente, quer dizer. Este parece-me ser o pensamento mais otimista com que alguma vez me deparei.

Mas como poderemos pôr fim aos nossos erros? Que caminho poderemos seguir para eliminar a nossa cegueira e a nossa estupidez? Cristo disse: Sede então perfeitos, como o vosso Pai no Céu é perfeito⁶⁵⁷. Mas como? Parecemos paralisados, como sempre, pela pergunta irónica de Pilatos: O que é a verdade? (João 18:38)

Bem, mesmo que não saibamos precisamente o que é a verdade, todos somos capazes de dizer o que não é. Não é ganância, nem o desejo, acima de tudo, por constante ganho material; não é negação de experiência que todos sabemos muito bem ser real, nem infligir sofrimento sem outro propósito que não o de fazer sofrer. Talvez seja possível parar de fazer estas coisas que sabemos, sem sombra de dúvida, estarem erradas – tornar-se autodisciplinado e honesto – e conseguir assim cada vez mais perceber a lei do bem positivo.

A verdade parece dolorosamente simples – tão simples que é uma espécie de milagre que alguma vez possa ser esquecida. Ama Deus, com toda a tua mente, e todos os teus atos, e todo o teu coração. Isto significa: serve a verdade acima de tudo o mais e trata o próximo como se de ti mesmo se tratasse – não com a piedade que lhe fragiliza o respeito do si próprio, e não com a justiça que te eleva acima dele, mas como uma divindade, altamente sobrecarregada, que ainda assim conseguisse ver a luz.

Diz-se que é mais difícil governarmo-nos a nós próprios do que a uma cidade, e isto não é metáfora alguma. É a verdade, tão literal quanto pode ser feita. É precisamente por este motivo que continuamos a tentar governar a cidade. É uma perversão de orgulho parar de rezar em público e limpar antes o pó debaixo dos nossos pés; parece demasiado mundano tratar aqueles com que de facto nos cruzamos com respeito e dignidade, quando poderíamos ser ativos, contra, na rua. Talvez seja mais importante fortalecermos os nossos caracteres do que reparar o mundo. Seja como for, muita dessa reparação parece egoísta; é egoísmo e orgulho intelectual

disfarçado de amor, a criar um mundo poluído com boas ações que não funcionam.

Quem é capaz de acreditar que são as pequenas escolhas que fazemos, todos os dias, entre o bem e o mal, que fazem do mundo desperdício e da esperança desespero? Mas assim é. Vemos a nossa imensa capacidade para o mal, constantemente realizada diante de nós, em coisas grandes e em pequenas, mas parece que nunca nos damos conta da nossa capacidade infinita para o bem. Quem pode discordar de Soljenítsin quando ele diz “O homem que deixa de mentir pode derrubar uma tirania”?

Cristo disse que o reino do Céu está espalhado pela terra, mas os homens não o veem⁶⁵⁸. E se não for nada senão o nosso autoengano, a nossa cobardia, o nosso ódio e medo, o que nos contamina a experiência e faz do mundo um inferno? Esta é uma hipótese, pelo menos – tão boa como qualquer outra, admirável e capaz de gerar esperança. Porque não podemos fazer a experiência para descobrir se é verdade?

A Divindade do Interesse

As ideias centrais do cristianismo têm as suas raízes na filosofia gnóstica, que, de acordo com as leis da psicologia, teve simplesmente de crescer numa altura em que as religiões clássicas se haviam tornado obsoletas. Foi fundada na percepção de símbolos lançados pelo processo de individuação inconsciente, que surge sempre que as características dominantes coletivas da vida humana entram em declínio. Numa altura dessas, tem de haver um número considerável de indivíduos possessos por arquétipos de uma natureza numinosa, que vêm à tona para formarem novas dominantes.

Este estado de possessão manifesta-se quase sem exceção no facto de os possessos se identificarem com os conteúdos arquetípicos do seu inconsciente e, dado que não percebem que o papel que lhes é impingido é o efeito de novos conteúdos ainda por compreender, exemplificam-nos concretamente nas suas próprias vidas, tornando-se assim profetas e reformadores.

Na medida em que o conteúdo arquetípico do drama cristão foi capaz de dar expressão satisfatória ao inconsciente descontente e clamoroso dos muitos, o *consensus omnium* elevou este drama a uma verdade universalmente vinculativa – não, claro, por um ato de julgamento, mas pelo facto irracional da possessão, que é bem mais efetiva.

Assim Jesus tornou-se a imagem tutelar ou o amuleto contra os poderes típicos que ameaçavam possuir toda a gente. As boas-novas anunciavam: “Aconteceu, mas não te acontecerá a menos que creias em Jesus Cristo, o Filho de Deus!”

Contudo, poderia e pode acontecer, e acontecerá, a toda a gente em quem a característica cristã dominante tenha entrado em declínio. Por este motivo, sempre houve pessoas que, insatisfeitas com as dominantes da vida consciente, avançam – ocultos e por caminhos desviantes, que as levam à destruição ou à salvação – para procurar experiência direta das raízes eternas e, seguindo o apelo da psique inconsciente irrequieta, dão por si em terreno selvagem, onde, tal como Cristo, enfrentam o filho das trevas...

Assim reza um antigo alquimista – e que é clérigo! – “Purga a horrível escuridão das nossas mentes, ateia uma luz para os nossos sentidos!” O autor desta frase deveria estar a passar pela experiência do *nigredo*, a primeira fase da obra, que era sentida como melancolia em alquimia e que, em psicologia, corresponde ao encontro com a sombra.

Quando, então, a psicoterapia moderna volta a encontrar-se com os arquétipos ativados do inconsciente coletivo, isso é meramente a repetição de um fenómeno que tem sido frequentemente observado em momentos de grande crise religiosa, embora também possa ocorrer em indivíduos para quem as ideias governantes perderam o sentido. Um exemplo disto é a *descensos ad ínferos* de *Fausto*, que, consciente ou inconscientemente, é uma *opus alchymicum*.

O problema dos opostos invocado pela sombra desempenha um papel importante – na verdade, decisivo – na alquimia, dado que leva, na última fase da obra, à união de opostos na forma arquetípica do hierosgamos ou “casamento químico”. Aqui os opostos supremos, masculino e feminino (como o *yin* e o *yang* chineses) fundem-se numa unidade purificada de toda a oposição e, por conseguinte, incorruptível⁶⁵⁹.

Novembro de 1986

Querido Pai,

Prometi-me que um dia te contaria do que é suposto tratar o livro que ando a tentar escrever. Não tenho trabalhado muito nele no último mês, embora, nalguns aspetos, o tenha sempre em mente e tudo aquilo que aprendo, no resto do meu trabalho,

tenha alguma influência sobre ele. Dado que o abandonei, temporariamente, achei que talvez pudesse falar-te dele e que isso poderia ajudar-me a organizar os pensamentos.

Não compreendo por completo a força motivadora por trás daquilo em que tenho estado a trabalhar, embora a compreenda melhor do que antigamente, há três ou quatro anos, quando andava literalmente a enlouquecer-me. Andei obcecado com a ideia da guerra três ou quatro anos antes disso, sendo frequente ter sonhos extremamente violentos, que revolviam em torno do tema da destruição. Creio que a minha preocupação com a morte em larga escala estava intimamente ligada com a minha vida pessoal e que preocupações com o sentido da vida a um nível pessoal (que surgem com a contemplação da morte) assumiram uma forma geral para mim, que tinha que ver com o valor da humanidade e com o propósito da vida em geral.

Carl Jung sugeriu que todos os problemas pessoais são relevantes para a sociedade, por sermos todos tão semelhantes, e que qualquer solução suficientemente profunda para um problema pessoal poderá, se comunicado, reduzir a probabilidade de esse problema existir futuramente na experiência de qualquer outra pessoa⁶⁶⁰. É assim, na verdade, que a sociedade e o indivíduo se apoiam mutuamente. Era assim que a minha preocupação com a guerra, que é a aplicação da morte ao nível geral, me levou a conceitos e ideias relativas ao sentido da vida ao nível pessoal, que eu nunca poderia ter imaginado que fossem relevantes, ou credíveis, antes de os ter aprendido – e que ainda acredito que raíam aquilo que, normalmente, poderá ser considerado loucura.

As razões para a guerra, segundo muitos acreditam, têm as suas raízes na política. Dado que são grupos de homens que combatem, e dado que grupos se dedicam a política, esta crença parece bem fundamentada e, de facto, contém alguma verdade. É igualmente verdade, porém, que é bom procurar algo que não se quer encontrar num sítio onde se sabe que não estará – e a preocupação moderna com a política global, e a necessidade de estar envolvido com uma “boa causa”, em vez de viver

responsavelmente, parece-me ser uma prova de que o desejo de não encontrar se sobrepõe frequentemente à verdadeira procura da verdade. Sabes, é verdade que as pessoas não querem a verdade, porque a verdade destrói o que a falta de fé erige e o falso conforto que contém. Não é possível viver simultaneamente no mundo que desejaríamos que fosse e no mundo real, e muitas vezes parece mau negócio destruir a fantasia a troco da realidade. É o desejo de ausência de responsabilidade que subjaz a esta evasão, em parte – mas também medo de possibilidade. Pelo menos, é isso que me parece.

Dado que toda a gente é produto do seu tempo, e dado que isso também se aplica a mim, procurei o que queria encontrar onde era óbvio para toda a gente que estaria – na política, na ciência política, no estudo do comportamento de grupo. Isto ocupou-me os anos que passei na NDP, e a estudar ciência política, até ter aprendido que a aplicação de um sistema de pensamento, como o socialismo (ou qualquer outro “ismo”, já agora), a um problema e solucionar esse problema não eram a mesma coisa. No primeiro caso, temos alguém (que não nós) a quem culpar – os ricos, os americanos, os brancos, o governo, o sistema – seja o que for, desde que seja outro.

Fui-me apercebendo, aos poucos, que um problema de proporções globais existia enquanto problema porque toda a gente do globo pensava e agia de forma a manter esse problema. Agora o que isso significa é que, se o problema tem uma solução, então o que toda a gente pensa é errado – e isso também queria dizer que o que eu pensava tinha fundamentalmente de estar errado. Bom, o problema desta linha de raciocínio é simples. Leva inexoravelmente à seguinte conclusão: quanto mais fundamental o problema, mais fundamental o erro – do meu próprio ponto de vista.

Passei a acreditar que a própria sobrevivência, e mais, dependia de uma solução para o problema da guerra. Isto fez-me considerar que era possível que tudo em que acreditava estivesse errado. Esta consideração não foi particularmente agradável, e complicou-se gravemente pelo facto de também me

ter dado conta de que, embora sem dúvida acreditasse numa série de coisas, nem sempre sabia em que acreditava – e, quando sabia em quê, não sabia porquê.

Sabes, a própria história condicionava tudo em que eu acreditava, mesmo quando eu não tinha noção disso, e era mera arrogância inconsciente que me fazia afirmar, para começar, que fazia alguma ideia de quem ou do que era, ou de que o processo de história tinha criado e de como eu era afetado por essa criação.

Uma coisa é ignorar as respostas, outra, muito distinta, é não ser sequer capaz de considerar a pergunta.

Eu tinha uma noção de que confrontar o que me aterrorizava – o que fazia os meus sonhos voltarem-se contra mim – poderia ajudar-me a suportar essa coisa terrível. Esta ideia – que me foi concedida pela graça de Deus – permitia-me acreditar que poderia encontrar o que mais queria (se conseguisse tolerar a verdade; se estivesse disposta a segui-la para onde quer que me levasse; se estivesse disposto a devotar a vida a agir em conformidade com o que tivesse descoberto, independentemente do que isso fosse, sem reservas – sabendo, de alguma forma, que, uma vez iniciado, uma tentativa abortada me destruiria pelo menos o respeito por mim próprio e, no limite, a sanidade mental e a vontade de viver).

Acredito agora que toda a gente tem esta escolha diante de si, mesmo quando não o sabe ou se recusa a admiti-lo; que toda a gente faz esta escolha, com todas as decisões e ações que toma.

Mencionei já que a história condicionava como eu pensava e agia. A investigação desta noção – que é bastante autoevidente, depois de nos apercebermos dela – levou-me ao estudo da história, como fenómeno psicológico. Sabes, se o que penso e sou é um produto da história, isso quer dizer que a história tem de assumir forma dentro de mim, por assim dizer, e, de dentro de mim, determinar quem sou. É mais fácil compreender isto se considerarmos que comparto dentro de mim uma imagem tua – composta por memórias de como tu ages e do que tu

esperavas, bem como por descrições do teu comportamento. Esta imagem teve um impacto profundo na forma como eu me comportava, em criança – quando, mesmo na tua ausência, eu me sentia compelido a seguir as regras que tu seguias (e que eu aprendi por imitação, e que tu me instilaste, mediante elogios e castigos). Por vezes essa imagem tua, em mim, até assume a forma de uma personalidade, quando sonho contigo.

Assim, é uma questão simples acreditar, do ponto de vista psicológico, que cada indivíduo comporta em si uma imagem dos seus pais, e que esta imagem lhe rege o comportamento, pelo menos em parte.

Mas, sabes, acontece que as regras que tu seguias – e que eu aprendi contigo – não eram regras que tu próprio tivesses criado, mas antes as que me transmitiste, tal como tas tinham transmitido quando eras ainda uma criança.

E é mais do que provavelmente verdade que a maior parte do que eu aprendi contigo nunca tenha sido verbalizada – que as regras que regiam a forma como agias (e que eu aprendi observando-te) estivessem implícitas no teu comportamento e estejam agora implícitas no meu. Foi exatamente assim que aprendi a linguagem – sobretudo a partir de observação e escuta, e em parte por instrução explícita. E, tal como é certamente possível (e muito comum) falar corretamente sem ser capaz de descrever as regras de gramática que “subjazem” à produção da linguagem, é possível agir no mundo e fazer pressupostos acerca da sua natureza sem saber muito acerca dos valores e crenças que subjazem necessariamente a tais ações e pressupostos.

A estrutura da nossa linguagem foi criada num processo histórico e é, de certa forma, uma concretização desse processo. A estrutura do que rege as nossas ações e perceções também foi criada ao longo da história, e é a concretização da história.

As implicações desta ideia devastaram-me. Tenho tentado considerar a própria história como um fenómeno unitário – como uma única coisa, de certa forma – para compreender o que é e como afeta o que penso e faço. Se nos apercebermos de que a

história, de alguma maneira, está na nossa cabeça, e se também nos apercebermos de que nada sabemos sobre o significado da história, sobre o seu sentido – o que quase de certeza é verdade –, temos então de reconhecer que nada sabemos sobre o nosso próprio significado e sobre o nosso próprio sentido.

Estou a escrever o meu livro para tentar explicar o significado psicológico da história – para explicar o sentido da história. Fazendo-o, “descobri” várias coisas interessantes:

- 1. À exceção da ocidental, nenhuma cultura possui uma história baseada em “acontecimentos objetivos”. A história de culturas alternativas – mesmo as altamente desenvolvidas, como a indiana, a chinesa, e a do mundo antigo greco-romano – é mitológica, o que quer dizer que descreve o que um acontecimento significou, em termos psicológicos, em vez de como aconteceu, em termos empíricos.*
- 2. Todas as culturas, mesmo as de natureza mais díspar, se desenvolvem segundo parâmetros largamente previsíveis e têm, na sua história mitológica, certas características constantes (tal como todas as línguas partilham estrutura gramatical, se submetidas a análise suficientemente abstrata). Os parâmetros segundo os quais a cultura se desenvolve são biologicamente determinados e as regras que regem esse desenvolvimento são a consequência da expressão psicológica de estruturas neurofisiológicas. (Esta tese será a que terei mais dificuldade em provar, mas tenho algumas provas sólidas em seu favor e, à medida que estudo mais neuroanatomia e neuropsicologia, as provas tornam-se mais claras.)*
- 3. Representações mitológicas da história, como as presentes na Bíblia, são tão “verdadeiras” quanto as representações empíricas habituais no Ocidente, tão literalmente verdadeiras, mas a forma como são verdadeiras é diferente. Os historiadores ocidentais descrevem (ou julgam descrever) “o que” aconteceu. As tradições da mitologia e da religião descrevem o significado do que aconteceu (e deve registar-se que, se o que acontece não tem significado, é irrelevante).*

Seja como for, não consigo explicar, numa única carta, a abrangência total daquilo que planeio fazer. No meu livro, espero descrever uma série de tendências históricas e como afetam o comportamento individual – tal como tentei fazê-lo nesta carta. O mais importante talvez seja que espero descrever não só qual é o problema (em termos históricos), mas também onde poderá encontrar-se uma possível solução, e o que seria essa solução – e espero descrevê-lo de uma forma que torne possível a sua aplicação.

Se tiveres interesse em que te conte mais (nem sempre sou capaz de perceber se alguém tem interesse), assim farei, mais tarde. Não sei, pai, mas parece-me que descobri uma coisa acerca da qual ninguém faz a mínima ideia, e não tenho a certeza de ser capaz de lhe fazer justiça. É tão abrangente que só consigo vê-la claramente por partes, e é tremendamente difícil passá-la para o papel de uma forma compreensível. Sabes, a maior parte do tipo de conhecimento que estou a tentar transmitir verbal e logicamente foi passada de uma pessoa para outra através da arte, da música, da religião e da tradição, e não por uma explicação racional, e é como traduzir de uma língua para outra. Mas não é só uma língua diferente – é um modo de experiência completamente diferente.

De qualquer forma...

Folgo em saber que tu e a mãe vão bem. Obrigado por me teres tratado da declaração de rendimentos.

Jordan.

Passaram-se quase doze anos desde que me compenetrei pela primeira vez da essência do paradoxo que subjaz no fundo da motivação humana para o mal: as pessoas precisam da sua identificação de grupo porque essa identificação as protege, literalmente, das terríveis forças do desconhecido. É por este motivo que qualquer indivíduo que não seja decadente se esforçará por proteger o seu território, concreto e psicológico. Porém, a tendência para proteger implica ódio ao outro e a inevitabilidade da guerra – e agora somos demasiado tecnologicamente poderosos para entrarmos em guerra. Permitir a vitória do *outro*, porém – ou sequer a sua existência continuada, segundo os seus termos – significa

subjugação, dissolução de estrutura protetora e exposição àquilo que mais se receia. Para mim, isto queria dizer “preso por ter cão, preso por não ter”: os sistemas de crenças regulam o afeto, mas o conflito entre sistemas de crenças é inevitável.

A formulação e a compreensão deste terrível paradoxo deixaram-me devastado. Eu sempre fora da opinião de que a suficiente compreensão de um problema – qualquer problema – conduziria à sua resolução. Aqui estava eu, contudo, na posse de uma compreensão que parecia não só suficiente, mas completa, e, não obstante, preso entre a espada e a parede. Não via como poderia haver alguma alternativa a *ter* um sistema de crenças ou *não ter* um sistema de crenças – e, nas duas posições, pouco mais via para além de desvantagens. Isto abalou-me realmente a fé.

Assim, voltei-me para os meus sonhos – seguindo uma pista de Carl Jung, que tinha proposto que o sonho poderia conter informação quando nenhuma outra fonte bastava. Porém, os meus sonhos pararam, precisamente quando eu mais precisava deles, e não me chegava informação alguma. Fiquei numa espécie de estase, num impasse. Isso foi muito doloroso para mim. Tinha passado vários anos a trabalhar e pensar muito intensamente – a tentar compreender a motivação humana individual para as piores ações humanas possíveis. Fazia o que acreditava genuinamente ser o melhor, na medida das minhas capacidades, e fazia-o apesar de interferência substancial na minha vida pessoal e profissional. Decidira dedicar a vida ao problema do mal – ao desenvolvimento de uma verdadeira compreensão do mal, esperando encontrar alguma forma de o combater – mas a minha investigação parara, chegara a um beco sem saída. Isso não me parecia razoável. Acreditava realmente que merecia mais do que isso.

Então, certa noite, os meus sonhos regressaram em grande. Tive o seguinte pesadelo, tão terrível e potente como os sonhos de destruição que tinham instigado a minha demanda, vários anos antes:

Sonhei que vivia numa casa de dois andares. Depois de ter bebido muito, fui para o sótão e adormeci. Depois de adormecer, tive o seguinte sonho – aninhado dentro de outro:

Estava preso num enorme lustre, que estava pendurado por baixo da abóbada de uma catedral enorme e escurecida. O lustre pendia a dezenas de metros do ponto de ligação à abóbada e,

ainda assim, estava tão alto que as pessoas lá em baixo, no chão, pareciam formigas. Essas pessoas eram responsáveis pela catedral e eu percebia que estavam zangadas comigo por me encontrar naquele sítio. Não me senti culpado, porque não estava ali por escolha – acontecia apenas que tinha chegado ali e queria ir embora.

Apercebi-me de que estava a sonhar e abanei-me para “acordar”, como forma de me retirar de uma posição desconfortável. Porém, ao “acordar”, continuava suspenso no mesmo sítio. Tentei negar isto, voltando a adormecer – pensando que seria melhor sonhar com aquela circunstância do que estar de facto preso nela. No entanto, não consegui voltar ao meu anterior estado inconsciente, e mantive-me penosamente acordado.

Depois dei por mim no chão, na sequência de algum processo cuja natureza não recordo. As pessoas da catedral protestavam contra a minha presença – mas isso não me perturbava. Tudo o que queria era ir para casa, onde me sentiria à vontade, e voltar a dormir.

Quando cheguei a casa, fui para uma divisão pequena e sem janelas – acho que era a sala da fornaça – no meio do piso térreo. A divisão estava rodeada por outras; não tinha qualquer ponto de contacto com o exterior. Tinha uma pequena cama de solteiro, que na verdade era muito parecida com a minha cama a sério. Meti-me nela e tentei adormecer, mas um estranho vento abateu-se sobre mim. Sob a sua influência, comecei a dissolver-me. Soube, sem sombra de dúvida, que ia transportar-me de volta para o lustre, no centro da catedral. Tentei resistir ao vento, mas dei por mim praticamente paralisado e numa espécie de convulsão. Tentei desesperadamente gritar por socorro, e até acordei, pelo menos parcialmente.

As janelas por trás da minha cama no meu quarto a sério estavam abertas de par em par e um vento soprava por elas. Em frenesim, fechei-as, e depois virei-me. Estava acordado, mas diante de mim surgiu uma enorme porta dupla, como a de uma catedral gótica, entre o meu quarto e o adjacente, que estava

apenas parcialmente separado. Abanei-me e a aparição desapareceu. O terror que sentia demorou muito mais a dissipar-se.

Eu tinha lido grande parte dos Evangelhos nesse dia – o que poderá justificar a referência inicial à bebedeira (a inebriação do espírito, por assim dizer). Formulei uma interpretação do sonho – uma formulação essencialmente inaceitável – assim que acordei. Sabia que a palavra “espírito” derivava do grego *pneuma* – que queria dizer vento: o vento, por exemplo, que se movia sobre a água, no Génesis; o vento ou alento que Deus instilou na *adamah*, a matéria, para fazer o homem.

No meu sonho, dei por mim no ponto central de uma catedral – e não conseguia fugir. Uma catedral é “espaço sagrado”, com o propósito de manter as forças do caos à distância; tem a mesma disposição que a cruz. O ponto central de uma catedral é, simbolicamente, o lugar onde Cristo foi crucificado e o centro do universo, simultaneamente. Todas as forças materializadas no meu sonho conspiravam para me colocar aí, desperto, apesar dos meus maiores esforços no sentido contrário. Eu não podia, na altura, aceitar as implicações desse sonho (não podia acreditar nas implicações) e demorei bastante a assimilar o seu sentido:

Em verdade, em verdade vos digo: quem crê em mim também fará as obras que Eu realizo; e fará obras maiores do que estas (João 14:12).

A citação de São João é retirada do décimo quarto capítulo, em que Cristo ensina que quem quer que o veja vê o Pai. Ele está no Pai e o Pai está nele. Os discípulos estão nele e ele neles; mais ainda, ser-lhes-á enviado o Espírito Santo como Paracleto e farão obras maiores do que as dele. Este décimo quarto capítulo aborda uma questão que viria a ter grandes repercussões no futuro: o problema do Espírito Santo, que permanecerá quando Cristo se for, e que intensifica a interpenetração do divino e do humano em tal grau que podemos realmente falar de uma “cristificação” dos discípulos [...]

É fácil ver o que acontece quando é retirada a conclusão lógica do décimo quarto capítulo de João: a *opus Christi* é transferida para o indivíduo. Este então transforma-se no portador do mistério, e este desenvolvimento foi inconscientemente

prefigurado e antecipado na alquimia, que demonstrava sinais claros de se tornar uma religião do Espírito Santo e da *Sapientia Dei*⁶⁶¹.

Os mitos da origem representam comumente a condição do paraíso como a fonte de todas as coisas. A condição paradisíaca inicial, perturbada pelos acontecimentos da Queda, também serve como objetivo rumo ao qual a história avança. As histórias da Queda descrevem a introdução de ansiedade incontável na experiência humana, como consequência de consciência traumaticamente intensificada (como resultado de conhecimento irrevogavelmente obtido sobre a vulnerabilidade e a mortalidade humanas). O restabelecimento do paraíso, no rescaldo de tal obtenção, torna-se dependente da manifestação de uma forma de comportamento exemplar, direcionada a um fim significativo – torna-se dependente do estabelecimento de um modo de redenção particular:

Uma velha lenda inglesa fala do que Seth viu no Jardim do Éden. No meio do paraíso surgiu uma fonte resplandecente, da qual fluíam quatro correntes, para regar o mundo inteiro. Sobre a fonte havia uma grande árvore com muitos ramos e galhos, mas que parecia uma árvore velha, pois não tinha cortiça nem folhas. Seth sabia que aquela era a árvore cujo fruto os pais tinham comido, e que por esse motivo se encontrava assim despida. Olhando com mais atenção, Seth viu que uma serpente nua sem pele se tinha enroscado em redor da árvore. Era a serpente que havia persuadido Eva a comer o fruto proibido. Quando Seth olhou de novo para o paraíso, viu que a árvore sofrera uma grande mudança. Estava coberta de cortiça e folhas, e na sua copa encontrava-se um recém-nascido enfaixado, que chorava por causa do pecado de Adão. Era Cristo, o segundo Adão. Encontra-se no alto da árvore que cresce sobre o corpo de Adão nas representações da genealogia de Cristo.⁶⁶²

A árvore, o *axis mundi*, está desprovida de cortiça e folhas porque foi mortalmente afetada, como consequência da queda. A produção do seu primeiro fruto – autorreferência – colocou-a em choque, exauriu-lhe os recursos. O seu segundo fruto, associado com a reemergência em vida e saúde luxuriante, é o salvador, o herói que redime a humanidade das consequências da Queda⁶⁶³, o indivíduo divino cujo caminho de existência

conduz de novo ao paraíso⁶⁶⁴. Esta noção é imagisticamente representada (nunca avançou realmente muito da imagem) na **Figura 67: A Restituição [de Cristo] da Maçã Mística à Árvore do Bem e do Mal**⁶⁶⁵. Um padrão similar de ideação redentora influencia o Oriente. Para Gautama, o sofrimento e a desilusão são as precondições (necessárias) para a iluminação do adulto (o nome do Buda – Siddharta – significa literalmente “objetivo atingido”)⁶⁶⁶. O “iluminado”, cujo modo de ser no mundo transcende o sofrimento nesse mundo, é um espírito eterno (isto é, um espírito eternamente recorrente), apesar da encarnação “histórica” na figura do Buda. A **Figura 68: O Eterno Retorno do Boddhisatva**⁶⁶⁷ representa este espírito, sempre dominante sobre a massa da humanidade e a Grande e Terrível Mãe. O *boddhisatva*, o “caráter” central nesta figura, é um equivalente oriental a Cristo (ou, talvez, uma imagem do paracleto ou do Espírito Santo). O criador desta obra sobrepôs o *bodhisattva* a um “túnel” no céu, rodeado por fogo transformador. Este túnel acrescenta uma dimensão temporal às dimensões espaciais representadas na imagem, e permite a representação da recorrência constante, ao longo do tempo, do espírito heroico. É um reflexo da mesma ideia que levou pensadores cristãos a atribuir realidade pré-histórica (e eterna) a Cristo, apesar da sua natureza “histórica”; e que também provocou especulação acerca do “espírito da verdade” que Cristo deixou, após a sua morte.

Os mitos da queda e da redenção retratam a emergência de insatisfação humana com condições presentes – por mais confortáveis que sejam – e a tendência ou desejo de movimento para um “futuro melhor”. Tais mitos descrevem, em formato narrativo, como pensam e sempre pensarão os seres humanos – independentemente da época ou do lugar. Os mitos cíclicos mais profundos representam a intensificação da consciência como causa para inquietação emergente. Em simultâneo, tais mitos retratam a *consciência qualitativamente transformada como cura para essa inquietação (mais profundamente, representam participação no ato da transformação qualitativa da consciência como cura para essa inquietação)*.

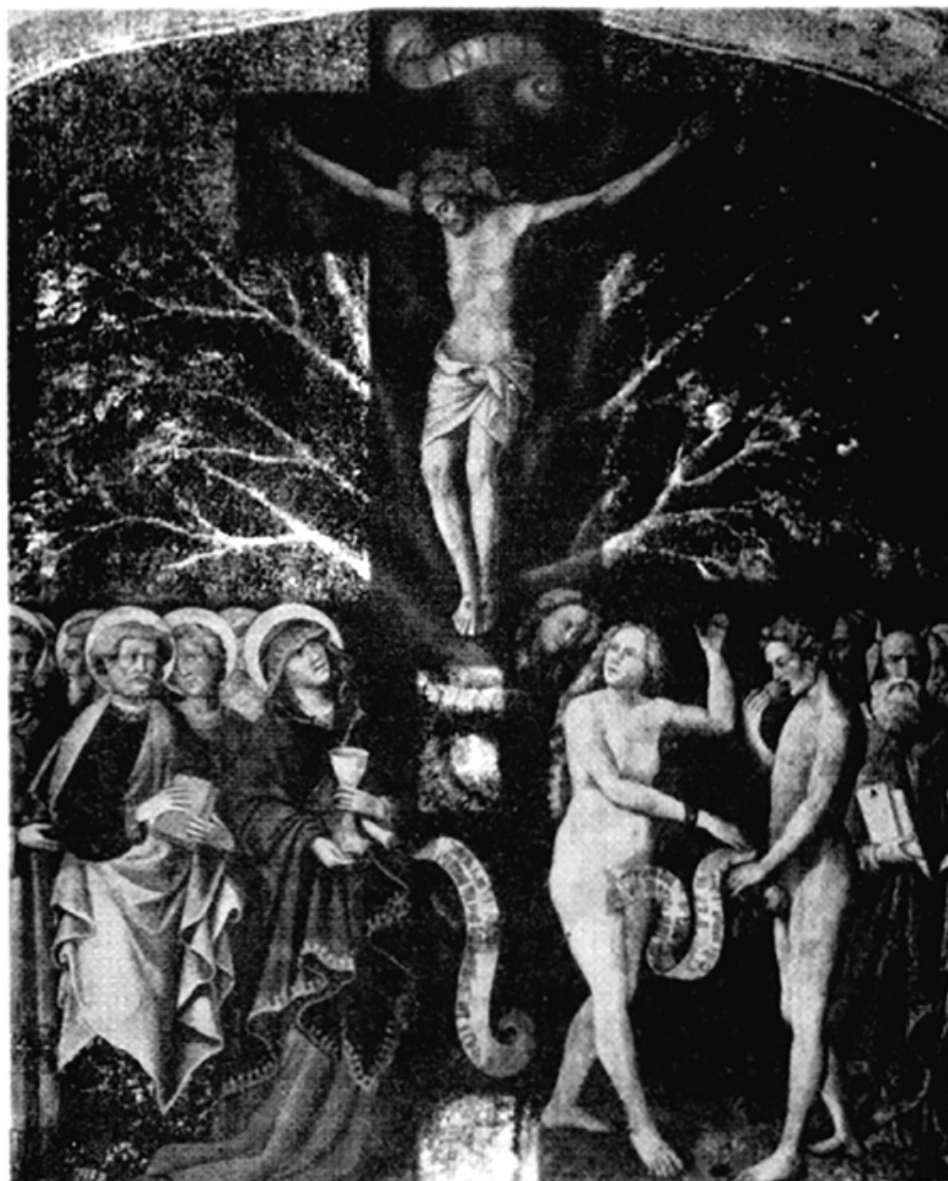


FIGURA 67: A Restituição [de Cristo] da Maçã Mística à Árvore do Bem e do Mal

A propensão para postular um ideal, implícita ou explicitamente, para trabalhar para o atingir, para ficar insatisfeito com o seu estabelecimento, à medida que nova “matéria” se torna manifesta e para consequentemente, reentrar no ciclo – isso constitui o padrão centralmente definidor da abstração e do comportamento humano. As atividades humanas quotidianas mais simples e básicas, invariavelmente direcionadas para objetivos, predica-se necessariamente na aceitação consciente ou imposta pela tradição de uma hierarquia de valores, definindo o futuro

desejado em contraste positivo com o presente insuficiente. Viver, a partir da perspectiva humana, é agir à luz daquilo que é valorizado, que é desejado, que deveria ser – e manter ignorância suficiente, de certa forma, para permitir que a crença em tal valor prospere. O colapso da fé na hierarquia de valor – ou, mais perigosamente, o colapso da fé na noção de tais hierarquias – acarreta depressão grave, caos intrapsíquico e a reemergência de ansiedade existencial.



FIGURA 68: O Eterno Retorno do Bodhisatva

O mito da Queda descreve o desenvolvimento de autoconsciência humana como grande tragédia, como a maior anomalia concebível, um acontecimento que alterou permanentemente a estrutura do universo e condenou a humanidade ao sofrimento e à morte. Mas foi a mesma Queda

que permitiu que o indivíduo adotasse o papel redentor do herói, do criador de cultura; que subiu a cortina do drama da história humana. Que tivesse sido melhor para a humanidade ter permanecido inconsciente já não é uma questão que possa ser considerada com alguma utilidade – embora esse caminho não pareça particularmente produtivo para os que o seguem agora. O Pecado Original maculou toda a gente; não há volta atrás.

Durante grande parte da história humana – depois da Queda, por assim dizer –, o indivíduo permaneceu firmemente entrincheirado nos confins de um sonho religioso: um sonho que dava sentido à tragédia da existência. Muitos pensadores modernos, incluindo Freud, viam esse sonho em retrospectiva como sendo defensivo, como uma barreira de fantasia erigida contra a ansiedade da existência gerada pela noção de mortalidade. No entanto, a linha divisória entre fantasia e realidade não é tão facilmente traçada. Não há dúvida de que é possível desaparecer voluntariamente na ilusão; escapar a um mundo terrível para os confortos da negação. A imaginação nem sempre é loucura, porém; nem sempre implica regressão. A imaginação e a fantasia permitem que cada um de nós lide com o desconhecido, que tem de ser enfrentado antes de ser compreendido. Assim, a fantasia aplicada à consideração do desconhecido não é delirante. É, ao invés, a primeira fase do processo de compreensão – que acaba por resultar na evolução de conhecimento detalhado, empírico e comunicável. A fantasia pode ser usada para criar o mundo real, bem como o mundo da ilusão. Tudo depende de quem imagina e para quê.

Quando o homem pré-experimental concebia o desconhecido como uma mãe ambivalente, não se deixava levar por uma fantasia infantil. Aplicava o que sabia ao que era estranho, mas não podia ser ignorado. As primeiras tentativas de descrição do desconhecido não podem ser criticadas por lhes faltar validade empírica. O homem não começou por ser um pensador empírico. Isto não quer dizer que se autoiludisse ou que fosse mentiroso. De igual forma, quando o indivíduo venera o herói, não se esconde necessariamente da realidade. Também pode dar-se o caso de estar pronto e disposto a enfrentar o desconhecido, enquanto indivíduo; que esteja preparado para adotar e padrão de esforço heroico na sua própria vida, e a promover a criação dessa maneira.

Os grandes mitos do cristianismo – os grandes mitos do passado, em geral – já não apelam à maioria dos ocidentais, que se considera educada. A visão mítica da história não pode ser creditada com realidade, do ponto de vista material e empírico. Não obstante, acontece que toda a ética ocidental, incluindo a explicitamente formalizada na lei ocidental, se predica numa mundivisão mitológica, que atribuiu especificamente estatuto divino ao indivíduo. O indivíduo moderno encontra-se, pois, numa posição única: já não acredita que os princípios nos quais se baseiam todos os seus comportamentos sejam válidos. Isto pode ser considerado uma segunda queda, na medida em que a barreira mitológica ocidental tornou a expor a tragédia essencial da existência individual.

Não foi a investigação da verdade empírica, contudo, a causar uma reviravolta da mundivisão cristã. A confusão de factos empíricos com a verdade moral revelou-se grandemente prejudicial a esta última, o que tem produzido o que poderá ser descrito como um ganho secundário que tem representado um papel importante na manutenção da confusão. Este ganho é a abdicação da responsabilidade pessoal absoluta imposta em consequência do reconhecimento do divino no homem. Esta responsabilidade implica a aceitação das provações e tribulações associadas à expressão de individualidade única, bem como o respeito por tal expressão em outros. Tais aceitação, expressão e respeito requerem coragem, na ausência de certeza, e disciplina nas mais pequenas coisas.

A rejeição da verdade moral permite a racionalização da autoindulgência cobarde, destrutiva e degenerada. Este é um dos apelos mais potentes de tal rejeição, e constitui motivação primária para a mentira. A mentira, acima de tudo, ameaça o individual – e o interpessoal. A mentira baseia-se no pressuposto de que a tragédia da individualidade é insuportável – de que a própria experiência humana é o mal. O indivíduo mente porque tem medo – e não são as mentiras que diz a outro que representam o perigo mais claro, mas sim as que diz a si mesmo. A raiz da psicopatologia social e individual, a “negação”, a “repressão”, isso é a mentira. A mentira mais perigosa de todas é devotada à negação da responsabilidade individual – à negação de divindade individual.

A ideia do individual divino demorou milhares de anos a desenvolver-se por completo e continua constantemente ameaçada por ataque direto e contramovimento insidioso. Baseia-se na percepção de que o indivíduo é o

locus da experiência. Tudo o que podemos saber acerca da realidade sabemos através da experiência. Assim, é mais simples assumir que tudo o que há na realidade é experiência – a sua existência e desenvolvimento progressivo. Para mais, é o aspeto *subjetivo* da individualidade – da experiência – que é divino, não o objetivo. O homem é um animal, do ponto de vista objetivo, que não é merecedor de mais consideração do que aquela ditada pela opinião e pelas oportunidades do momento. Do ponto de vista mítico, porém, cada indivíduo é único – é um novo conjunto de experiências, um novo universo; foi-lhe concedida a capacidade de criar algo novo; é capaz de participar no ato da própria criação. É a expressão desta capacidade de ação criativa que torna as condições da vida toleráveis, suportáveis – impressionantes e milagrosas.

O paraíso da infância é imersão significativa absoluta. Essa imersão é uma manifestação genuína do interesse subjetivo. O interesse acompanha a investigação honesta do desconhecido, numa direção e a um ritmo subjetivamente determinados. O desconhecido, sob a sua forma benéfica, é o terreno de interesse, a fonte do que importa. A cultura, no seu papel de apoio, amplia o poder com que o desconhecido pode ser enfrentado, disciplinando o indivíduo e expandindo-lhe o leque de capacidades. Na infância, o pai serve de substituto da cultura, e a criança explora sob o guarda-chuva da proteção proporcionada pelos pais. O mecanismo parental tem os seus limites, todavia, e tem de ser superado pela internalização da cultura – pela incorporação intrapsíquica da crença, da segurança e do objetivo. A adoção desta estrutura protetiva secundária aumenta e molda drasticamente a capacidade individual.

O grande dragão do caos limita a procura do interesse individual. A luta com o dragão – contra as forças que devoram a vontade e a esperança – constitui a batalha heroica no mundo mitológico. A observação rigorosa da realidade da experiência pessoal assegura o contacto com o dragão, e é durante tal contacto que a grande força do espírito individual se manifesta, se tal lhe for permitido. O herói coloca-se voluntariamente em oposição ao dragão. O mentiroso finge que o grande perigo não existe, colocando-se e a outros em risco, ou abdica da sua relação com o seu interesse essencial e abandona toda a possibilidade de mais desenvolvimento.

O interesse é sentido. O sentido é manifestação do caminho divino individual adaptativo. A mentira é abandono do interesse individual – ou

seja, do sentido; ou seja, da divindade – em troca de segurança; é sacrifício do indivíduo para aplacar a Grande Mãe e o Grande Pai.

A mentira é declaração de medo, diante de experiência genuína: “Isso pode realmente ter sido assim; isso não aconteceu realmente.” A mentira enfraquece o indivíduo – que já não amplia o seu leque de competências testando a sua subjetividade contra o mundo – que priva a vida de sentido. A vida sem sentido é limitação mortal, sujeição a dor e sofrimento sem recurso. A vida sem sentido é tragédia, sem esperança de redenção.

O abandono do sentido assegura a adoção de um modo demoníaco de adaptação, porque o indivíduo detesta dor e frustração inúteis e trabalhará para a sua destruição. Este trabalho constitui vingança contra a existência, tornada insuportável por orgulho.

O renascimento é o restabelecimento de interesse, após adoção de competência culturalmente determinada. O renascimento de interesse leva o indivíduo à fronteira entre o conhecido e o desconhecido e, por conseguinte, expande o mundo social. Assim, Deus age através do indivíduo, no mundo moderno, e amplia o domínio da história.

A autoconsciência significa conhecimento de vulnerabilidade individual. O processo mediante o qual este conhecimento surge pode destruir a fé no valor do indivíduo. Isto quer dizer, em termos concretos, que um indivíduo poderá vir a sacrificar a sua própria experiência, no decurso do desenvolvimento, porque a sua prossecução cria conflito social ou expõe a inadequação do indivíduo. No entanto, só através de tal conflito pode a mudança ocorrer, e a fraqueza tem de ser reconhecida, para poder ser transformada em força. Isto quer dizer que o sacrifício da individualidade elimina qualquer possibilidade de que a força individual seja descoberta ou desenvolvida, e de que o próprio mundo progrida.

Os indivíduos cuja vida não tem sentido odeiam-se pela sua fraqueza e odeiam a vida que os faz fracos. Este ódio manifesta-se na identificação absoluta com o poder destrutivo, nas suas manifestações mitológicas, históricas e biológicas; manifesta-se no desejo pela extinção absoluta da existência. Tal identificação leva o homem a envenenar tudo aquilo em que toca, a gerar miséria desnecessária perante sofrimento inevitável, a virar os seus companheiros contra si mesmos, a misturar a terra com o inferno – meramente para conseguir vingar-se de Deus e da sua criação.

O propósito humano, se tal coisa pode ser considerada, é procurar sentido – expandir o domínio da luz, da consciência – apesar da limitação. Um acontecimento significativo existe na fronteira entre a ordem e o caos. A procura de sentido expõe o indivíduo ao desconhecido de forma gradual, permitindo-lhe desenvolver força e capacidade adaptativa em proporção com a seriedade da sua procura. É durante o contacto com o desconhecido que o poder humano cresce, primeiro individualmente, depois historicamente. O sentido é a experiência subjetiva associada a esse contacto, em proporção suficiente. Os grandes mitos religiosos declaram que a procura continuada de sentido, voluntariamente adotada e sem autoengano, levará o indivíduo a descobrir a sua identidade com Deus. Esta “identidade revelada” torná-lo-á capaz de suportar a tragédia da vida. O abandono do sentido, pelo contrário, reduz o homem às suas fraquezas mortais.

O sentido é a manifestação mais profunda do instinto. O homem é uma criatura atraída pelo desconhecido; uma criatura adaptada para a sua conquista. A noção subjetiva de sentido é o instinto que rege o ritmo do contacto com o desconhecido. Demasiada exposição transforma a mudança em caos; insuficiente promove estagnação e degeneração. O equilíbrio apropriado produz um indivíduo poderoso, confiante na capacidade de suportar a vida, cada vez mais capaz de lidar com a natureza e a sociedade, cada vez mais próximo do ideal heroico. Cada indivíduo, constitucionalmente único, encontra sentido em procuras diferentes, se tiver a coragem de manter a sua diferença. A manifestação de diversidade individual, transformada em conhecimento que pode ser socialmente transferido, altera o rosto da própria história e faz cada geração de homem avançar mais para o desconhecido.

Condições sociais e biológicas definem os limites da existência individual. A procura indefetível do interesse proporciona o meio subjetivo através do qual estas condições podem ser cumpridas e os seus limites transcendidos. O sentido é o instinto que torna a vida possível. Quando é abandonado, a individualidade perde o seu poder redentor. A grande mentira é que o sentido não existe ou não é importante. Quando o sentido é negado, o ódio à vida e o desejo pela sua destruição impera inevitavelmente:

Se trouxeres à luz o que existe dentro ti, o que trouxeres à luz salvar-te-á.

Se não trouxeres à luz o que existe dentro de ti, o que não trouxeres à luz destruir-te-á.⁶⁶⁸

A sabedoria do grupo pode servir como a força que medeia entre a dependência da infância e a responsabilidade do adulto. Em tais circunstâncias, o passado serve o presente. Uma sociedade predicada na crença na divindade absoluta do indivíduo permite que o interesse pessoal prospere e sirva como força que se opõe à tirania da cultura e ao terror da natureza. A negação do sentido, pelo contrário, assegura absoluta identificação com o grupo – ou degeneração e decadência intrapsíquica. A negação do sentido torna o indivíduo absolutista ou degenerado desesperado e fraco, quando o grande mar maternal do caos ameaça. Este desespero e esta fraqueza fazem-no odiar a vida e trabalhar para a sua devastação – em si, bem como nos que o rodeiam. A mentira é o ato central neste drama de corrupção:

Estes são os dizeres secretos que Jesus disse em vida e que Judas Tomé Dídimos registou.

E ele disse: Quem descobrir o sentido dessas palavras não provará a morte.

Jesus disse: Que quem procura não cesse de procurar até achar; e, quando achar, será estupefacto; e, quando estupefacto, ficará maravilhado – e então terá domínio sobre o Universo.

Jesus disse: Se vossos guias vos disserem: “o reino está no céu”, então as aves vos precederam; se vos disserem que está no mar, então os peixes vos precederam. Mas o reino está dentro de vós, e também fora de vós. Se vos conhecerdes, sereis conhecidos e sabereis que sois filhos do Pai Vivo. Mas, se não vos conhecerdes, vivereis em pobreza, e vós mesmos sereis essa pobreza.

Jesus disse: O homem idoso perguntará, nos seus dias, a uma criança de sete dias pelo lugar da vida – e ele viverá. Porque muitos primeiros serão últimos, e serão unificados.

Jesus disse: Conhece o que está ante os teus olhos – e o que te é oculto te será revelado; porque nada é oculto que não seja manifestado.

Perguntaram os discípulos a Jesus: Queres que jejuemos? Como devemos orar? Como dar esmolas? Que alimentos devemos comer?

Respondeu Jesus: Não mintais a vós mesmos, e não façais o que é odioso! Porquanto todas essas coisas são manifestas diante do céu. Não há nada oculto que não seja manifestado, e não há nada velado que, por fim, não seja revelado.⁶⁶⁹

⁴⁶² Eliade, M. (1978b), pp. 62-63.

⁴⁶³ Ver Capítulo 3: Aprendizado e Enculturação: A Adoção de um Mapa Partilhado

⁴⁶⁴ Nietzsche, F. (1966), p. 228. Edição portuguesa: *Para Além do Bem e do Mal* p. 250 (tradução de Carlos Morujão).

⁴⁶⁵ Gravura 36 in Jung, C. G. (1968b).

⁴⁶⁶ Milton, J., (1961), 1:40-43, p. 38. Edição portuguesa: *Paraíso Perdido*, Livro I, tradução de Daniel Jonas.

⁴⁶⁷ Frye, N. (1990), pp. 272-273.

⁴⁶⁸ Ver nota de fim 327 do Capítulo 2.

⁴⁶⁹ Pagels, E. (1995).

⁴⁷⁰ Eliade, M. (1978b), p. 302.

⁴⁷¹ Estes podem ser considerados semelhantes aos “deuses mais velhos” do *Enuma elish* (ver Capítulo 2).

⁴⁷² Eliade, M. (1978b), p. 310.

⁴⁷³ Milton, J. (1961), 3:96-99, p. 95. Edição portuguesa: *Paraíso Perdido*, Livro III (tradução de Daniel Jonas).

⁴⁷⁴ Goethe, J. W. (1979a), p. 75. Edição portuguesa: *Fausto*, Goethe, página 65 (tradução de Agostinho D’Ornellas).

⁴⁷⁵ Goethe, J. W. (1979b), p. 270. Edição portuguesa: *Fausto*, Goethe, página 522 (tradução de Agostinho D’Ornellas).

⁴⁷⁶ Ver Capítulo 4: O Herói Revolucionário.

⁴⁷⁷ Tolstói, L. (1983), pp. 49-52.

⁴⁷⁸ Shakespeare, W. (1952b), 3:5:78-83, p. 104. Edição portuguesa: *Henrique VI*, Parte III, página 201 (tradução de Henrique Braga).

⁴⁷⁹ Milton, J. (1961), 4:40, p. 116. Edição portuguesa: *Paraíso Perdido*, Livro IV, tradução de Daniel Jonas).

⁴⁸⁰ Pormenorizado in Russell, J. B. (1986), p. 103.

- ⁴⁸¹ Milton, J. (1961), 1:159-165, p. 41. Edição portuguesa: *Paraíso Perdido*, Livro I, tradução de Daniel Jonas).
- ⁴⁸² Nietzsche, F. (1967b), p. 333.
- ⁴⁸³ Nietzsche, F. (1981), p. 125.
- ⁴⁸⁴ Citado in Kaufmann, W. (1975), pp. 122-123.
- ⁴⁸⁵ Edwardes, A. & Masters, R. E. L. (1963), p. 124.
- ⁴⁸⁶ Durnin, R. (1994).
- ⁴⁸⁷ Wilhelm, R. (1971), p. lv.
- ⁴⁸⁸ Soljenítsin, A. I. (1975), p. 390.
- ⁴⁸⁹ Joyce, J. (1992).
- ⁴⁹⁰ Soljenítsin, A.I. (1975), pp. 4-7. Edição portuguesa: *Arquipélago de Gulag*, vol. 2, página 536 (tradução de Geneviève Johannet, José Johannet, Nikita Struve e Leónidas Gontijo de Carvalho, rev. Ayala Monteiro)
- ⁴⁹¹ Soljenítsin, A. I. (1974), pp. 5-7. Edição portuguesa: *Arquipélago de Gulag*, vol. 1, página 18 (tradução de Geneviève Johannet, José Johannet, Nikita Struve e Leónidas Gontijo de Carvalho, rev. Ayala Monteiro)
- ⁴⁹² Frankl, V. (1971), pp. 20-21.
- ⁴⁹³ Soljenítsin, A. I. (1975), pp. 602-603. Edição portuguesa: *Arquipélago de Gulag*, vol. 2, página 532 (tradução de Geneviève Johannet, José Johannet, Nikita Struve e Leónidas Gontijo de Carvalho, rev. Ayala Monteiro).
- ⁴⁹⁴ Soljenítsin estima que 250 mil reclusos dos destrutivos campos de trabalhos forçados tenham perdido a vida para construir o canal Volga-Moscovo, o qual, quando terminado, se revelou demasiado superficial para servir qualquer um dos usos pretendidos. Grande parte do canal foi escavado à mão, com as ferramentas mais primitivas, em pleno inverno. [ver Soljenítsin, A. I. (1975), pp. 80-102)].
- ⁴⁹⁵ Frankl, V. (1971), p. 50.
- ⁴⁹⁶ Soljenítsin, A. I. (1975), p. 201. Edição portuguesa: *Arquipélago de Gulag*, vol. 2, pp. 183-4 (tradução de Geneviève Johannet, José Johannet, Nikita Struve e Leónidas Gontijo de Carvalho, rev. Ayala Monteiro).
- ⁴⁹⁷ Blake, W. in Keynes, G. (1966), p. 213.
- ⁴⁹⁸ No original, “zek”, gíria russa para detido do campo de prisioneiros.
- ⁴⁹⁹ Soljenítsin, A. I. (1975), pp. 195-197. Edição portuguesa: *Arquipélago de Gulag*, vol. 2, pp. 178-9 (tradução de Geneviève Johannet, José Johannet, Nikita Struve e Leónidas Gontijo de Carvalho, rev. Ayala Monteiro).
- ⁵⁰⁰ Veja-se, por exemplo, Browning, C.R. (1993).

- ⁵⁰¹ Soljenítsin, A. I. (1975), pp. 147-149. Edição portuguesa: *Arquipélago de Gulag*, vol. 2, pp. 138-9 (tradução de Geneviève Johannet, José Johannet, Nikita Struve e Leónidas Gontijo de Carvalho, rev. Ayala Monteiro).
- ⁵⁰² Milton, J. (1961), 2:380-385, p. 71. Edição portuguesa: 502, *Paraíso Perdido*, Livro II (tradução de Daniel Jonas).
- ⁵⁰³ Soljenítsin, A. I. (1975), p. 603. Edição portuguesa: *Arquipélago de Gulag*, vol. 2, p. 534 (tradução de Geneviève Johannet, José Johannet, Nikita Struve e Leónidas Gontijo de Carvalho, rev. Ayala Monteiro).
- ⁵⁰⁴ *Ibid.*, pp. 619-620. Edição portuguesa: *Arquipélago de Gulag*, vol. 2, p. 546 (tradução de Geneviève Johannet, José Johannet, Nikita Struve e Leónidas Gontijo de Carvalho, rev. Ayala Monteiro).
- ⁵⁰⁵ Lao-Tsé (1984d). Edição portuguesa: *Tao Te Ching, O Livro do Caminho e da Virtude* (tradução de Wu Jyh Chern).
- ⁵⁰⁶ Soljenítsin, A. I. (1975), pp. 338, 341-342. Edição portuguesa: *Arquipélago de Gulag*, vol. 2, pp. 301-305 (tradução de Geneviève Johannet, José Johannet, Nikita Struve e Leónidas Gontijo de Carvalho, rev. Ayala Monteiro)
- ⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 626. Edição portuguesa: *Arquipélago de Gulag*, vol. 2, p. 551 (tradução de Geneviève Johannet, José Johannet, Nikita Struve e Leónidas Gontijo de Carvalho, rev. Ayala Monteiro)
- ⁵⁰⁸ Frankl, V. (1971), pp. 117-120.
- ⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 7.
- ⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 4.
- ⁵¹¹ Soljenítsin, A. I. (1975), p. 622. *Arquipélago de Gulag*, vol. 2, p. 548 (tradução de Geneviève Johannet, José Johannet, Nikita Struve e Leónidas Gontijo de Carvalho, rev. Ayala Monteiro).
- ⁵¹² Milton, J. (1961), 1:249-253, p. 44. Edição portuguesa: *Paraíso Perdido*, Livro I (tradução de Daniel Jonas).
- ⁵¹³ Milton, J. (1961), 4:109-123, p. 118. Edição portuguesa: *Paraíso Perdido*, Livro IV (tradução de Daniel Jonas).
- ⁵¹⁴ Shakespeare, W. (1952c). *Titus Andronicus*. 5:3:184-190, p. 198. Edição portuguesa: *Tito Andrónico*, p. 158 (tradução de Henrique Braga).
- ⁵¹⁵ Milton, J. (1961), 9:119-130, p. 37. Edição portuguesa: *Paraíso Perdido*, Livro IX (tradução de Daniel Jonas).
- ⁵¹⁶ Shakespeare (1952b), *Richard III*, 5:3:200-203, p. 145. Edição portuguesa: *Ricardo III*, p. 199 (edição de Ridendo Castigat Mores,

tradução de Carlos A. Nunes)

⁵¹⁷ Soljenítsin, A. I. (1975), pp. 326-328. Edição portuguesa: *Arquipélago de Gulag*, vol. 2, pp. 291-2 (tradução de Geneviève Johannet, José Johannet, Nikita Struve e Leónidas Gontijo de Carvalho, rev. Ayala Monteiro).

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 347.

⁵¹⁹ Milton, J. (1961), 1:54-74, p. 38. Edição portuguesa: *Paraíso Perdido*, Livro I (tradução de Daniel Jonas).

⁵²⁰ *Ibid.*, 1:44-48, p. 38. Edição portuguesa: *Paraíso Perdido*, Livro I (tradução de Daniel Jonas).

⁵²¹ Nietzsche, F. (1966), p. 86.

⁵²² De “The Gospel of Thomas”, in Robinson, J. R. (1988), pp. 133-134.

⁵²³ Milton, J. (1961), 4:75-78, p. 117.

⁵²⁴ *Ibid.*, 4:79-105, p. 117. Edição portuguesa: *Paraíso Perdido*, Livro IV (tradução de Daniel Jonas).

⁵²⁵ Frye, N. (1982), p. 130.

⁵²⁶ Soljenítsin, A. I. (1975), pp. 610-612. Edição portuguesa: *Arquipélago de Gulag*, vol. 2, pp. 539-41 (tradução de Geneviève Johannet, José Johannet, Nikita Struve e Leónidas Gontijo de Carvalho, rev. Ayala Monteiro).

⁵²⁷ Frankl, V. (1971), p. 104.

⁵²⁸ Soljenítsin, A. I. (1975), pp. 624-626. Edição portuguesa: *Arquipélago de Gulag*, vol. 2, pp. 550-1 (tradução de Geneviève Johannet, José Johannet, Nikita Struve e Leónidas Gontijo de Carvalho, rev. Ayala Monteiro).

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 615. Edição portuguesa: *Arquipélago de Gulag*, vol. 2, pp. 543-4 (tradução de Geneviève Johannet, José Johannet, Nikita Struve e Leónidas Gontijo de Carvalho, rev. Ayala Monteiro)

⁵³⁰ Arendt, H. (1994).

⁵³¹ “Toda a natureza é renovada pelo fogo.” A interpretação oculta/gnóstica do sentido das iniciais tradicionalmente representadas no cimo da cruz de Cristo: I.N.R.I. [*Iesus Nasaremus Rex Iudaeorum* (Jesus da Nazaré, Rei dos Judeus)]; ver Dee, J. (1993) for mais informação.

⁵³² Jaeger, W. (1968), p. 35.

⁵³³ Niebuhr, R. (1964), pp. 6-7.

⁵³⁴ *Ibid.*, pp. 13-14.

⁵³⁵ Piaget, J. (1932), pp. 16-18.

⁵³⁶ Ver nota de fim 2 do Capítulo 5.

⁵³⁷ Frye declara, em relação ao papel da crítica no esclarecimento de sentidos narrativos:

A imaginação poética constrói um cosmos próprio, um cosmos a ser estudado não simplesmente como um mapa, mas como um mundo de poderosas forças antagônicas. Este cosmos imaginativo não é nem o ambiente objetivo estudado pela ciência natural, nem um espaço interior subjetivo a ser estudado pela psicologia. É um mundo intermediário no qual as imagens de superior e inferior, as categorias de beleza e fealdade, os sentimentos de amor e ódio, as associações de experiência de sentido, só podem ser expressadas mediante metáfora e, no entanto, não podem ser nem descartadas, nem reduzidas a projeções de outra coisa. A consciência comum está de tal forma afeta ao contraste de “ou-ou” de sujeito e objeto que tem dificuldade em aceitar a noção de uma ordem de palavras que não seja nem subjetiva, nem objetiva, embora se interpenetre com ambos. Porém, a sua presença dá uma aparência muito diferente a diversos elementos da vida humana, incluindo a religião, que dependem da metáfora mas não se tornam menos “reais” ou “verdadeiros” por isso.

É claro que “metafórico” é um conceito tão traiçoeiro como “verdade” ou “realidade”. Algumas metáforas são esclarecedoras; algumas são meramente indispensáveis; algumas são enganadoras ou levam apenas a ilusão; algumas são socialmente perigosas. Wallace Stevens fala da “metáfora que assassina a metáfora”. Mas, para o bem e para o mal, ocupa uma área central – talvez a área central – tanto da experiência social como da individual. É uma forma primitiva de consciência, estabelecida muito antes da distinção entre sujeito e objeto se ter tornado normal, mas quando tentamos superá-la, descobrimos que tudo o que realmente podemos fazer é reabilitá-la.

Por esta altura, surge outra observação crítica recente, das lições póstumas em Norton de Italo Calvino, também um paradoxo, mas arrebatador: “A literatura só se mantém viva se nos propusermos objetivos imensuráveis, bem além de qualquer esperança de serem alcançados.” Em termos restritos, o escritor não define os objetivos: estes são definidos pelo espírito formador da própria literatura, a fonte da capacidade de escrita de um escritor. Mas, em geral, o mesmo princípio deveria aplicar-se à crítica, quando o crítico vê ao longe um axioma como “a crítica deve e pode dar

sentido à literatura” e se recusa a contentar-se com algo menos que isso. [Frye, N. (1990), pp. xxii-xxiii)].

⁵³⁸ As tentativas da parte do faraó de controlar a “ameaça” através de infanticídio proporcionam uma narrativa paralela (não coincidente) às ações de Herodes, que matou todas as crianças com menos de dois anos em Belém e arredores, por motivos similares, muitos séculos depois (ver Mateus 2:1-16).

⁵³⁹ Frye prossegue:

E, contudo, Canaã parece uma forma bastante encolhida e anticlimática da terra de promessa onde jorraria leite e mel que fora originalmente prometida a Israel. Talvez Moisés fosse realmente a única pessoa a ver a Terra Prometida: talvez a montanha a que ele subiu nas suas últimas horas fosse o único sítio de onde pudesse ser vista. [Frye, N. (1990), p. 299].

⁵⁴⁰ Frye, N. (1990), p. 299.

⁵⁴¹ Os Hebreus alimentam-se de maná durante a travessia do deserto. Tal “pão espiritual” – feito, na sua condição profana, de trigo, o corpo metafórico do deus do milho eternamente morredoiro e renascido – é depois oferecido por e equiparado a Cristo, para ajudar, ritualmente (procedimentalmente), à incorporação da fé e da coragem heroicas. Frye afirma:

Cristo é constantemente associado à provisão milagrosa de alimento. Milagres de alimentar grandes multidões com pequenas quantidades de comida [peixe, como conteúdo retirado da profundidade (inconsciente, materno), bem como pão] são registados nos quatro Evangelhos, nalguns mais do que uma vez, e tais milagres são explicitamente antitípicos da provisão de maná no deserto (João 6:49-51). A imagética de comer a carne de Cristo e beber o seu sangue é-nos apresentada nos Evangelhos ainda antes da instituição da Eucaristia. Que o corpo de Cristo é uma fonte infalível de alimento e bebida é asseverado tanto ao nível físico como espiritual [o “pão (*epiousios*) nosso de cada dia do Padre Nosso também pode ser visto como pão “supersubstancial”]. O corpo de Cristo não deverá apenas “ser comido, ser dividido, ser bebido”, nas palavras de “Gerontion” de Eliot, mas também ser a fonte da continuidade da vida do seu povo, oculto nos seus corpos. Assim era também nos tempos do Antigo Testamento, segundo Paulo, que diz que os Israelitas no deserto comiam a

mesma comida espiritual e bebiam a mesma bebida espiritual, esta última de uma rocha que era Cristo (I Coríntios 10:3). [Frye, N. (1990), p. 257].

⁵⁴² Referência a narrativa mítica como fonte de regra explícita é aqui apresentada explicitamente.

⁵⁴³ Frye afirma:

Anotei (Great Code 18) a passagem de *Fausto* em que este deliberadamente altera “No princípio era o Verbo” para “No princípio era o Ato”. Deveria ter acrescentado que Fausto seguia simplesmente a prática cristã estabelecida até ao seu tempo. No princípio, Deus fizera algo, e as palavras são servomecanismos descritivos que nos dizem o que fez. Isto transporta para a religião ocidental aquilo a que os críticos pós-estruturais chamam “significado transcendental”, a ideia de que o que é verdadeiro ou real é algo externo às palavras e para que as palavras apontam. [Frye, N. (1990), p. 34].

⁵⁴⁴ Frye afirma:

Se é verdade que poder verbal criativo está associado a algo na mente suplementar à consciência vulgar, aproximámo-nos um pouco do contexto social do escritor. Tal mente frequentemente ficava pasmada com as convenções arbitrárias de comportamento que a consciência domina mais facilmente: encontra-se uma ingenuidade no escritor que por vezes pode incapacitá-lo de fazer o que quer que seja, para além de escrever. Mas poderá ter, em compensação, uma percepção de fenómenos sociais que lhe dariam, não meramente uma visão intensa do presente, mas uma capacidade invulgar de ver um futuro condicional, a consequência de tendências no presente. Isto, por sua vez, pode dar a impressão de um tipo distintivo de conhecimento oculto da maioria da sociedade. O elemento do profético na literatura é com frequência referido em termos muito vagos, mas é suficientemente tangível para que valha a pena examiná-lo. Seja como for, a palavra aproxima-se mais de qualquer coisa com que tenhamos deparado até agora para indicar a autoridade do poeta e para indicar também a ligação entre a literatura secular e a sagrada, que é um dos nossos temas principais.

Se olharmos para os escritores proféticos do Antigo Testamento, a começar por Amos, a afiliação entre o primitivo e o profético surge de imediato. Amos tem a recusa de se comprometer com convenções cordiais, uma reputação social no norte de Israel por ser um tolo e um louco, e uma capacidade de derivar a substância do que diz de estados mentais

invulgares, com frequência aliados ao transe. Tais profetas também predizem um futuro que é um resultado inevitável de certas políticas insensatas, como a do rei da Judeia em relação a Babilónia, que levou, como Jeremias lhe disse que aconteceria, à destruição de Jerusalém. O princípio aqui envolvido é o de que a crítica social honesta, tal como a ciência honesta, aumenta o leque de previsibilidade na sociedade.

Em tempos modernos, os escritores que consideramos intuitivamente proféticos – Blake, Dostoiévski, Rimbaud – revelam características similares. Tais escritores são tão profundamente estudados por leitores como eram os oráculos gregos e hebraicos: como esses, chocam e perturbam; como esses, poderão estar cheios de contradições e ambiguidades, mas retêm uma autoridade curiosamente assombrosa. Já nos tempos isabelinos, críticos sugeriam que a distinção entre inspiração sagrada e secular talvez fosse menos rígida do que geralmente se presumia. George Puttenham, que escrevia por volta de 1580, apontava para a etimologia de poeta como “fazedor”, o que, para ele, implicava uma analogia entre o poder criativo do poeta e o poder criador de Deus ao fazer o mundo. Cita a frase de Ovídio em *Os Fastos*, “est deus in nobis”, o que significaria Deus ou um deus. No século XVI, teria certamente sido mais seguro ficar-se por uma Musa ou um Deus do Amor, ou algo sancionado pela convenção, e não ser levado a sério como doutrina, mas a analogia permanece, ainda que latente até aos tempos de Coleridge. Bastas vezes se tem observado que as artes são proféticas também no sentido de indicar simbolicamente as tendências sociais que se tornam óbvias várias gerações mais tarde.

O termo profético em si mesmo poderá aplicar-se a alguns escritores (Lutero, Condorcet, Marx) que, por norma, colocaríamos fora da literatura. Este aparato complicado de dentro e fora não se desfaz, apesar de tantos aspetos dele desaparecerem ao serem analisados. Parece ser a ligação ao psicologicamente primitivo o que caracteriza o escritor profético que, regra geral, se considera estar dentro da literatura ou, pelo menos (como acontece com Rousseau, Kierkegaard ou Nietzsche), ser impossível de ignorar enquanto figura literária [Frye, N. (1990), pp. 52-54].

⁵⁴⁵ Ver Jung, C. G. (1978a) para uma obra completa sobre o tópico da profecia; e também os comentários prescientes de Jung sobre o “Blond Beast” (Jung, C.G. [1978a], pp. 3-28).

⁵⁴⁶ O pleroma.

⁵⁴⁷ Nietzsche, F. (1981), p. 97.

⁵⁴⁸ Dostoiévski, F. (1981), pp. 299-301. Edição portuguesa: *Os Irmãos Karamazov*, livro 5, pp. 262-263 (tradução de Alfredo Brás e António Neto).

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 309. Edição portuguesa: *Os Irmãos Karamazov*, livro 5, pp. 269-270 (tradução de Alfredo Brás e António Neto).

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 313. Edição portuguesa: *Os Irmãos Karamazov*, livro 5, p. 273 (tradução de Alfredo Brás e António Neto).

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 316. Edição portuguesa: *Os Irmãos Karamazov*, livro 5, p. 275 (tradução de Alfredo Brás e António Neto).

⁵⁵² James, W. (1880, outubro), p. 100.

⁵⁵³ Frye, N. (1982), pp. 132-133.

⁵⁵⁴ Frye, N. (1990), p. 104.

⁵⁵⁵ Frye, N. (1982), p. 56.

⁵⁵⁶ Frye também afirma:

Já nos referimos à estrutura do Livro dos Juízes, no qual uma série de histórias de heróis tribais tradicionais é apresentada sobre o pano de fundo repetido do mito da apostasia e restauração de Israel. Isto dá-nos uma estrutura narrativa aproximadamente em forma de U, com a apostasia a ser seguida por uma descida ao desastre e à prisão, à qual por sua vez se segue arrependimento e depois uma subida pela libertação até um ponto mais ao menos ao nível de onde começou a descida. Este padrão em forma de U, por aproximado que seja, repete-se na literatura, bem como no formato habitual da comédia, no qual uma série de azares e mal-entendidos leva a ação a um ponto ameaçadoramente baixo, após o que alguma reviravolta afortunada do enredo conduz a conclusão até um final feliz. Toda a Bíblia, vista como “divina comédia”, está contida numa história em forma de U deste género, em que o homem, como foi explicado, perde a árvore e a água da vida no início do Génesis e as recupera no final do Apocalipse. Pelo meio, a história de Israel é contada como uma série de declínios para o poder dos reinos pagãos, Egito, Filisteia, Síria, Roma, cada um seguido por uma ascensão para um breve momento de independência. A mesma narrativa em forma de U encontra-se também fora das secções históricas, no relato dos desastres e da restauração de Job e na parábola de Jesus do filho pródigo. Esta última, incidentalmente, é a única versão na qual a redenção

tem lugar como resultado de uma decisão voluntária da parte do protagonista (Lucas 15:18).

Seria confuso resumir todas as quedas e ascensões da história bíblica de uma vez. Em honra dos dias da criação, selecionemos seis, com a sétima a formar o fim dos tempos. A primeira queda, naturalmente, é a de Adão do Éden, na qual Adão vai para um território selvagem que modula para as cidades pagãs fundadas pela família de Caim. Passando pela história de Noé, que acrescenta o mar às imagens de desastre, a primeira ascensão é a de Abraão, chamado da cidade de Ur, na Mesopotâmia, para uma Terra Prometida a ocidente. Isto introduz a era pastoral dos patriarcas, e termina no final do Génesis, com Israel no Egito. Esta situação volta a mudar para uma servidão opressiva e ameaçadora; Israel passa por um mar e um deserto e, sob Moisés e Josué, alcança de novo a sua terra prometida, um território mais pequeno no qual as principais imagens são agrícolas. Aí sucedem-se os invasores do Livro dos Juízes, dos quais os mais formidáveis foram os Filisteus, provavelmente um povo helénico de Creta (se é isso a Caftor de Amós 9:7) que deram o seu nome à Palestina. Mantiveram o domínio de Israel após a derrota e morte de Saul e do seu filho Jónatas. A terceira ascensão começa com David e continua com Salomão, onde a imagética é urbana, ligada a cidades e edifícios. Depois de Salomão, porém, outro desastre começa com a divisão do reino. O reino do norte foi destruído pela Assíria em 722 a. C.; o reino sul da Judeia teve um descanso até depois de a Assíria ser destruída por sua vez (Naum 2:3-ss); mas, com a captura de Jerusalém por Nabucodonosor, em 586, o cativo babilónico começou.

A quarta ascensão nas fortunas dos Israelitas, agora os Judeus, começa com a permissão – talvez o encorajamento – dado aos presos judeus na Babilónia por Ciro da Pérsia para regressarem e reconstruírem o seu templo. Dois regressos são descritos com proeminência no Antigo Testamento, e provavelmente terá havido mais, mas, simbolicamente, só precisamos de um. Algumas esperanças trémulas de uma Israel restaurada reúnem-se em torno da figura principal do primeiro regresso, Zorobabel da linha de David. Depois de várias mudanças de amos, a descida dramática seguinte foi causada pela perseguição brutal dos Judeus não helenizados por Antíoco Epifânio do império selêucida, que provocou a rebelião dos Macabeus, cinco irmãos de uma família religiosa que finalmente

conquistaram a independência da Judeia e estabeleceram uma dinastia real. Esta durou até as legiões romanas, sob Pompeu, avançarem sobre o país em 63 a. C, dando início ao domínio romano que perdura ao longo de todo o Novo Testamento. Por esta altura, as visões judaica e cristã da sexta libertação de Israel divergem. Para o cristianismo, Jesus alcançou uma libertação definitiva para toda a humanidade, com a sua revelação de que o reino ideal de Israel era um reino espiritual. Para o judaísmo, a expulsão da terra natal pelo édito de Adriano em 135 d. C. deu início a um exílio renovado que, em muitos sentidos, ainda persiste.

Esta é uma sequência de *mythoi*, apenas indiretamente de acontecimentos históricos, e o nosso primeiro passo é compreender que todos os pontos altos e todos os pontos baixos se encontram metaforicamente relacionados uns com os outros. Ou seja, o jardim do Éden, a Terra Prometida, Jerusalém e o Monte Sião são sinónimos intercambiáveis para a terra da alma e, na imagética cristã, são idênticos, na sua forma “espiritual” (que, recordemos, significa metaforicamente, independentemente do que mais possa significar) ao reino de Deus de que Jesus fala. Similarmente, Egito, Babilónia e Roma são espiritualmente o mesmo lugar, e o Faraó do Êxodo, Nabucodonosor, Antíoco Epifânio e Nero são espiritualmente a mesma pessoa. E os libertadores de Israel – Abraão, Moisés e Josué, os juízes, David e Salomão – são todos protótipos do Messias ou derradeiro libertador... Como os vários declínios de Israel pela apostasia e coisas semelhantes não são tanto atos como falhas de ação, só as ascensões e restaurações são acontecimentos reais e, tal como o Êxodo é a libertação definitiva e o modelo de tudo o resto, podemos dizer que, miticamente, o Êxodo é a única coisa que realmente acontece no Antigo Testamento. Segundo o mesmo princípio, a ressurreição de Cristo, em torno da qual gira o Novo Testamento, tem de ser, do ponto de vista do Novo Testamento, o antitipo do Êxodo. A vida de Cristo tal como apresentada nos Evangelhos torna-se menos intrigante quando nos apercebemos de que está a ser apresentada desta forma.

Tal como o de muitos deuses e heróis, o nascimento de Jesus é um nascimento ameaçado: Herodes ordena um massacre de bebés em Belém, do qual só Jesus escapa. Moisés escapa similarmente de uma tentativa de destruir crianças hebraicas, as quais, por sua vez, escapam da chacina dos primogénitos egípcios. O bebé Jesus é levado para o Egito por José e Maria,

e o seu regresso de lá, diz Mateus (2:15) de Oseias (11:1) “Chamei do Egito o meu filho”, sendo a referência bastante explicitamente feita a Israel. Os nomes Maria e José ecoam a Miriam que era a irmã de Moisés e o José que levou a família de Israel para o Egito. O terceiro sura do Corão parece identificar Miriam com Maria; comentadores cristãos do Corão dizem naturalmente que isto é ridículo, mas, do ponto de vista puramente tipológico do qual o Corão fala, a identificação faz sentido.

Moisés organiza as doze tribos de Israel; Jesus reúne doze discípulos. Israel atravessa o Mar Vermelho e alcança a sua identidade como nação do outro lado; Jesus é batizado no rio Jordão e é reconhecido como o Filho de Deus. O batismo é o ponto em que Marcos e João começam, sendo as histórias da infância de Mateus e Lucas provavelmente material mais tardio. Israel vagueia quarenta anos no deserto; Jesus, quarenta dias. Comida milagrosa é proporcionada por Israel e por Jesus para aqueles que se reúnem à sua volta (ver João 6:49–50). A lei é dada a partir do Monte Sinai e o evangelho é pregado no Sermão da Montanha. Uma serpente de bronze é colocada numa vara por Moisés como proteção contra as mordidas fatais de “serpentes ardentes” (Números 21:9); esta serpente de bronze foi aceite por Jesus como um tipo da sua crucifixão (João 3:14), com uma associação subjacente entre as serpentes letais e a serpente do Éden. Moisés morre mesmo à entrada da Terra Prometida, o que, na tipologia cristã, significa a incapacidade de a lei, por si só, redimir o homem, e a Terra Prometida é conquistada por Josué. A ligação oculta aqui é que Jesus e Josué são o mesmo nome, razão pela qual é dito à Virgem Maria que chame ao filho Jesus ou Josué, sendo o sentido tipológico que o reino da lei chegou ao fim e a investida para a Terra Prometida começou (Mateus 1:21) [Frye, N. (1982), pp. 169-172)].

⁵⁵⁷ Frye, N. (1982), p. 131.

⁵⁵⁸ Ver Capítulo 2: O Grande Pai: Imagens do Conhecido, ou Território Explorado.

⁵⁵⁹ “The Dialogue of the Savior”, in Robinson, J.R. (1988), p. 525.

⁵⁶⁰ Não são só os Evangelhos Gnósticos que enfatizam a natureza psicológica do Reino de Deus:

Interrogado, pelos fariseus sobre quando chegaria o Reino de Deus, Jesus respondeu-lhes:

“O Reino de Deus não vem de maneira ostensiva. Ninguém poderá afirmar: ‘Ei-lo aqui’ ou ‘Ei-lo ali’, pois o Reino de Deus está entre vós.” (Lucas 17:20-21)

⁵⁶¹ Referindo-se ao Êxodo 31:12-15:

O Senhor falou assim a Moisés: “Diz aos filhos de Israel: Guardai o meu sábado, porque é um sinal perpétuo entre mim e vós, em todas as vossas gerações, para que se saiba que sou Eu, o Senhor, quem vos santifica. Guardai, então, o sábado, porque é para vós uma coisa santa. Quem o violar será punido com a morte; quem nesse dia fizer qualquer trabalho será excluído do meio do seu povo. Trabalhar-se-á durante seis dias, mas no sétimo dia haverá descanso total consagrado ao Senhor. Quem trabalhar no dia de sábado será punido com a morte.”

⁵⁶² Há uma inserção apócrifa em Lucas 6:4. A inserção diz “Homem, se deveras sabes o que fazes, és abençoado; mas, se não sabes, és amaldiçoado e um transgressor da lei” (Codex Bezae ad Lucam [a Lucas] 6:4). Existe mais informação disponível *in* James M.R. (1924). Jung salienta que a moral desta é análoga à da parábola do escudeiro injusto:

Cabe a Paracleto, o “espírito da verdade”, debruçar-se e trabalhar em seres humanos individuais, para os recordar dos ensinamentos de Cristo e direcioná-los para a luz. Um bom exemplo desta atividade é Paulo, que não conhecia o Senhor e não recebeu o seu evangelho dos apóstolos, mas através de uma revelação. Ele é uma dessas pessoas cujo inconsciente foi perturbado e produziu êxtases revelatórios. A vida do Espírito Santo revela-se mediante a sua própria atividade e através de exemplos que não só confirmam as coisas que todos sabemos, mas vão para além delas. Nos dizeres de Cristo há já indicações que ultrapassam a moralidade tradicionalmente “cristã” – por exemplo, a parábola do escudeiro injusto (Lucas 16:1-8), cuja moral concorda com o Logion do Codex Bezae, e denuncia um padrão ético muito diferente do que seria esperado. Aqui, o critério moral é muito diferente do que é esperado. Aqui o critério moral é a consciência, não a lei ou a convenção. Poder-se-á também mencionar o estranho facto de ser precisamente Pedro, a quem falta autocontrolo e que tem um carácter instável, que Cristo deseja que seja a pedra e fundação da sua igreja. [Jung, C. G. (1969), pp. 433-444].

Jung também faz referência aos Papiros de Oxirrinco, que são “mais antigos que a primeira conceção dos evangelhos” [Jung, C.G. (1969),

p. 444]: Cristo diz: “Onde quer que estejam dois ou três sem Deus, e onde quer que um esteja sozinho, eu estou com ele.” Jung chama a atenção para o contraste com a versão padrão: “Pois, onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, Eu estou no meio deles.” (Mateus 18:20). A última parte da primeira frase é impressionantemente remanescente da noção de Kierkegaard:

Pois uma “multidão” é a inverdade. Num sentido pio é verdade, eternamente, cristãmente, como diz S. Paulo, que “só um atinge o objetivo” – o que não é dito num sentido comparativo, já que a comparação tem outros em conta. Significa que qualquer homem pode ser esse um, se Deus o ajudar – mas só um atinge o objetivo. E, mais uma vez, isto significa que cada homem deveria ser cauteloso quanto a lidar com “os outros” e, essencialmente, só deveria falar com Deus e consigo mesmo – pois só um atinge o objetivo. E, mais uma vez, isto significa que o homem, ou que ser um homem, é similar a divindade. Num sentido terreno e temporal, será dito pelo homem da azáfama, da sociabilidade e da amabilidade: “Que irrazoável que só um atinja o objetivo; pois é bem mais provável que muitos, pela força do esforço unido, obtenham o objetivo; e quando somos muitos, o sucesso é mais certo e é mais fácil para cada homem.” É verdade, é bem mais provável, E também é verdade em relação a todos os bens terrenos e materiais. Se tal lhe for permitido, este torna-se o único ponto de vista verdadeiro, pois livra-se de Deus, da eternidade e da afinidade do homem com a divindade. Livra-se disso ou transforma-o numa fábula, pondo no seu lugar a noção moderna (ou, poderíamos dizer, antiga e pagã) de que ser um homem é pertencer a uma raça dotada de razão, pertencer-lhe enquanto espécimen, de tal maneira que a raça ou a espécie é superior ao indivíduo, o que é dizer que já não há indivíduos, mas apenas espécimes. Mas a eternidade que se alça bem acima do temporal, num arco tranquilo como a abóbada estrelada à noite, e Deus no céu que na bem-aventurança dessa tranquilidade sublime observa, sem a menor sensação de tontura perante tais alturas, estas inúmeras multitudes de homens e conhece cada indivíduo pelo nome – Ele, o Grande Examinador, diz que só um atinge o objetivo [citado in Kaufmann, W. (1975), pp. 94-95].

⁵⁶³ Piaget, J. (1965), p. 197.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 398.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 111.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 102.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 362.

⁵⁶⁹ Rychlak, J. (1981), p. 699.

⁵⁷⁰ Lao-Tsé (1984c). *Tao Te Ching, O Livro do Caminho e da Virtude* (tradução de Wu Jyh Chern).

⁵⁷¹ Os comentários de Sócrates sobre o oráculo interno são interessantes para esta questão. Ele declara, na *Apologia*, depois de aceitar a sua sentença de morte:

Depois disto desejo fazer-vos uma profecia, a vós que me condenastes, pois que me encontro agora no momento em que os homens leem melhor no futuro o momento de deixar a vida. Profetizo-vos, a vós meus juízes que me levais à morte, que haveis de sofrer, logo após a minha morte, um castigo muito mais pesado que este que me infligis matando-me. Acabais de condenar-me na esperança de ficar livres de ter de dar contas da vossa vida. Ora será exatamente o contrário que vos vai acontecer, garanto-vos. Haveis de ver aumentar o número desses inquiridores que até agora eu contive, sem que vos désseis conta disso. De facto, se cuidais que é matando as pessoas que impedis que vos acusem de viverdes mal, estais enganados. Tal forma de vos desembaraçardes dos censores não é nem muito eficaz, nem muito honrosa; a mais bela e a mais fácil é, em vez de fechar a boca aos outros, trabalhar por vos tornardes tão perfeitos quanto possível. Eis as profecias que vos queria fazer, a vós que me condenastes, e com elas me despeço de vós. Quanto a vós que me ilibastes, gostaria de conversar convosco sobre o que acaba de se passar, enquanto os magistrados estão ocupados e não sou ainda conduzido para o local onde devo morrer. Esperai, pois, meus amigos, até essa altura, pois nada nos impede de conversarmos uns com os outros tanto quanto possível. Gostaria de vos mostrar como a amigos de que modo interpreto o que hoje me aconteceu. Efetivamente, juízes, pois que sois vós que mereceis o título de juízes, aconteceu-me algo de extraordinário. Ao longo de toda a minha vida, a voz divina que me é familiar nunca deixou de se fazer ouvir, mesmo a propósito de atos de menor importância, para me deter se eu estivesse para cometer alguma coisa de mal. Ora hoje aconteceu-me, como vós mesmos estais a ver, uma coisa que poderia ser vista, e de facto o é, como o supremo dos males. Nem esta manhã, quando saía de casa, o sinal do deus me deteve, nem quando subi aqui ao tribunal, nem em

qualquer ponto do meu discurso, dissesse eu o que dissesse. Todavia, em muitas outras circunstâncias, ele deteve-me em pleno meio da minha fala. Hoje, ao contrário, nunca interveio no próprio decorrer do debate para se opor a algum dos meus atos ou a alguma das minhas palavras. A que motivo devo atribuir a sua abstenção? Vou dizê-lo: é que, sem dúvida, o que me aconteceu é um bem e não é possível estarmos a julgar corretamente quando pensamos que morrer é um mal. Vejo nisto uma prova decisiva: o sinal do costume não deixaria de me deter se aquilo que eu ia fazer não fosse bom. [Platão, *in* Hutchins, R.M. (1952), pp. 210-211] (tradução portuguesa de Fernando Melro).

⁵⁷² Neumann, E. (1954), pp. 173-174.

⁵⁷³ “A Árvore do Conhecimento: Igreja e Sinagoga” de um manuscrito suíço (século xv). [Figura 56, Neumann, E. (1955)].

⁵⁷⁴ Eliade comenta: “Ver [Eliade, M. (1978a), pp. 154-155] para outras citações sobre o ‘incesto filosófico’. O acróstico construído por Basílio Valetim com o termo vitriola sublinha a necessidade implacável de *decensus ad inferos: Visita Interiora Terrae Recflificando invenies Occultum Lapidem* (‘Visita o interior da Terra e por purificação acharás a Pedra oculta’ [Eliade, M. (1985), p. 256, nota de rodapé 89].

⁵⁷⁵ Eliade comenta: “*Liber Platonis quartorum* (do qual o original árabe não pode ser posterior ao século x), citado *in* [Eliade, M. (1978a), p. 158]. Encontra-se a mesma doutrina entre os alquimistas chineses [ver Eliade, M. (1982), pp. 37-43].” [Eliade, M. (1985), p. 256, nota de rodapé 90].

⁵⁷⁶ Citação adicional entre parênteses de Eliade, M. (1978a), pp. 163-164.

⁵⁷⁷ Eliade comenta: “Segundo Basílio Valentim, ‘o mal tem de se tornar igual ao bem.’ Starkey descreve a pedra como ‘a reconciliação de Opostos, uma criação de amizade entre inimigos’ [Eliade, M. (1978a), p. 166].” [Eliade, M. (1985), p. 256, nota de rodapé 91].

⁵⁷⁸ Eliade comenta: [ver Multhauf, R. P. (1967), pp. 135 e seguintes]. [Eliade, M. (1985), p. 257, nota de rodapé 92].

⁵⁷⁹ Eliade comenta: [ver Eliade, M. (1978a), p. 51]. [Eliade, M. (1985), p. 257, nota de rodapé 93].

⁵⁸⁰ Eliade comenta: “Abordámos as consequências deste gesto prometeico em [Eliade, M. (1978a), pp. 169-178].” [Eliade, M. (1985), p. 257, nota de rodapé 94].

⁵⁸¹ Eliade comenta: “Mesmo no século XVIII, os estudiosos não questionavam o crescimento dos minerais. Perguntavam-se, contudo, se a alquimia poderia ajudar a natureza neste processo e, acima de tudo, se ‘os alquimistas que alegavam tê-lo feito já seriam honestos, tolos ou impostores’ [ver Dobbs, B. J. T. [1975], p. 44]. Herman Boerhaave (1664-1739), considerado o maior químico ‘racionalista’ do seu tempo e famoso pelas suas experiências rigorosamente empíricas, ainda acreditava na transmutação de metais. E veremos a importância da alquimia na revolução científica realizada por Newton.” [Eliade, M. (1985), p. 257, nota de rodapé 95].

⁵⁸² Eliade, M. (1985), pp. 255-258.

⁵⁸³ Becker, E. (1973), p. xiv.

⁵⁸⁴ Depois da publicação de Jung, C. G. (1912).

⁵⁸⁵ Ver Ellenberger, H. F. (1970).

⁵⁸⁶ Ver nota 10 do Capítulo 4.

⁵⁸⁷ Costa, P. T., Jr. & McCrae, R. R. (1992a); Goldberg, L. R. (1993b).

⁵⁸⁸ Amostras representativas de exemplares modernos de “complexos” e “inconsciente”: Banaji, M. R., Hardin, C., & Rothman, A. J. (1993); Nader, A., McNally, R. J., & Wiegartz, P. S. (1996); Watkins, P. C., Vache, K., Verney, S. P., & Mathews, A. (1996); Gabrieli, J. D. E., Fleischman, D. A., Keane, M., Reminger, M., Sheryl, L., *et al.* (1995).

⁵⁸⁹ Wilson, E. O. (1998).

⁵⁹⁰ von Franz, M. L. (1980), pp. 32-34.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 34.

⁵⁹² Tradução: “Encontra-se na imundície,” citado *in* Jung, C. G. (1976b), p. 35.

⁵⁹³ “The Gospel of Thomas”. *in* Robinson, J. R. (Ed.). (1988), p. 134.

⁵⁹⁴ Jung, C. G. (1968b), p. 306.

⁵⁹⁵ Estou em dívida para com Erin Driver-Linn por me ter chamado a atenção para esta expressão neste contexto.

⁵⁹⁶ Citado *in* Evans, P. I. (1973), p. 126.

⁵⁹⁷ Jung, C. G. (1968b), pp. 342-343.

⁵⁹⁸ Ver Jung, C. G. (1968b), p. 253, para ilustração.

⁵⁹⁹ Ver Jung, E. & von Franz, M. L. (1980), pp. 369-370. Os autores descrevem a descrição de Tailesen do aprendizado de Merlin, espírito de

transformação:

Eu sou o vento que sopra no mar;
Sou a vaga do oceano;
Sou o murmúrio das ondas;
Sou sete batalhões;
Sou um touro forte;
Sou uma águia num rochedo;
Sou um raio de sol;
Sou a mais bela das ervas;
Sou um javali corajoso;
Sou um salmão na água;
Sou um lago na planície;
Sou um artista perspicaz;
Sou um campeão gigantesco a brandir uma espada;
Sou capaz de mudar de forma como um deus.

⁶⁰⁰ Jung, C. G. (1968b), pp. 66-67.

⁶⁰¹ Pelo menos dois anos depois de ter este sonho (e cerca de um ano depois de o ter escrito), estava a ler o *Inferno* de Dante [Dante, A. (1982)]. No nono Canto, surge um mensageiro de Deus no inferno para abrir o Portão de Dis, que está a barrar a passagem divinamente ordenada de Virgílio e Dante. A aproximação deste mensageiro é precedida por uma grande tempestade, descrita da seguinte forma (p. 90):

Já vinha sobre as tórbidas ondas da
Estige um fragor, dum som espantoso,
que fazia estremecer ambas as margens:
não é de outro modo o vento que
impetuoso pelos opostos ardores bate
a selva sem que nada o retenha,
despedaça os ramos, abate-os e arrebatá-los
e, precedido de pó, avança soberbo,
e faz fugir as feras e os pastores.

A similaridade de imagética e sentido entre o meu sonho e este poema afigurou-se-me muito interessante.

⁶⁰² Na verdade, tratava-se de uma imagem que eu tinha usado em discussões terapêuticas, antes. Dizia aos meus pacientes que uma anomalia por resolver era como a ponta da cauda de um monstro: parecia bastante inócua,

vista apenas como uma cauda – mas isso requeria fingir que a parte não implicava o todo.

⁶⁰³ Jung, C. G. (1968b), p. 343.

⁶⁰⁴ Eliade, M. (1978a), p. 50.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, pp. 51-52.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 35.

⁶⁰⁷ Jung, C. G. (1976b), p. 439.

⁶⁰⁸ von Franz, M. L. (1980), pp. 21-22.

⁶⁰⁹ Jung, C. G. (1976b), pp. 482-483.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. xiv.

⁶¹¹ Jung, C. G. (1976b), pp. 319-320.

⁶¹² Eliade comenta: “[Dobbs, B. J. T. (1975), p. 90], citando o artigo de E. McGuire & P. M. Rattansi, “Newton and the ‘Pipes of Pan’,” pp. 108-143.” [in Eliade, M. [1985], p. 260, nota de rodapé 104].

⁶¹³ Eliade comenta: [Westfall, R. S. (1971), pp. 377-391; Dobbs, R. J.T. (1975), p. 211. [in Eliade, M. (1985), p. 260, nota de rodapé 104].

⁶¹⁴ Eliade, M. (1985), pp. 259-261.

⁶¹⁵ Jung, C. G. (1968b), p. 324.

⁶¹⁶ *Ibid.*, pp. 322-323.

⁶¹⁷ Eliade, M. (1978a), pp. 8-9.

⁶¹⁸ Dorn, in Jung, C. G. (1976b), p. 271.

⁶¹⁹ Jung, C. G. (1976b), pp. 358-359.

⁶²⁰ Frye afirma:

Profeta, sumo-sacerdote e rei são figuras de autoridade, mas os profetas muitas vezes tornam-se mártires e até reis [...] têm imagética de bode expiatório e vítima associada. Josué era um tipo de Cristo como conquistador da Terra Prometida: os seus inimigos incluíam cinco reis que foram enforcados em árvores e depois enterrados numa caverna tapada por grandes pedras (Josué 10:16–ss). Salomão, o rei que sucedeu a David, é um tipo de Cristo como construtor de um templo e professor sábio: Absalão, igualmente filho de David, rebelou-se contra o pai e ficou preso numa árvore, tradicionalmente pelo cabelo dourado, ali pendurado “entre o céu e a terra”, até que o general Joab de David chegou e lhe atingiu o flanco com dardos (II Samuel 18:14). A impotência curiosa de Absalão naquilo que parece uma situação da qual seria relativamente fácil escapar sugere um elemento ritual na história da sua morte. Os autores dos Evangelhos

consideraram que, para contarem a história de Jesus, precisavam tanto da imagética dos reis executados e de Absalão como da das figuras de glória e triunfo. [Frye, N. (1982), p. 180].

⁶²¹ Jung, C. G. (1976b), p. 21.

⁶²² *Ibid.*, p. 283.

⁶²³ *Ibid.*, p. 308.

⁶²⁴ Jung descreve este estado como uma quaternidade de opostos; eu eliminei esta referência numa tentativa de simplificar uma discussão já suficientemente complexa.

⁶²⁵ Jung, C. G. (1976b), pp. 353-354.

⁶²⁶ *Ibid.*, pp. 540-541.

⁶²⁷ *Ibid.*, pp. 363-364.

⁶²⁸ De Maier, *Scrutinium chymicum* (1687) (gravura 175 in Jung, C. G. [1968b]).

⁶²⁹ *Ibid.*, pp. 214-215.

⁶³⁰ *Ibid.*, pp. 363-364.

⁶³¹ Nietzsche, F. (1966), p. 10. *Para Além do Bem e do Mal* pp. 12-13 (tradução de Carlos Morujão).

⁶³² Jung, C. G. (1976b), p. 475.

⁶³³ Jung, C. G. (1976a).

⁶³⁴ Parece possível que o hipotético “órgão de equilíbrio” de Piaget seja equivalente ao “si mesmo” de Jung – o regulador superior de atividade intrapsíquica:

O organismo tem órgãos especiais de equilíbrio. O mesmo se aplica à vida mental, cujos órgãos de equilíbrio são mecanismos regulatórios especiais. Assim é a todos os níveis de desenvolvimento, desde os reguladores elementares de motivação (necessidades e interesses) até à vontade de afetividade e de regulações percetuais e sensoriomotoras até operações de cognição. [Piaget, J. (1967), p. 102].

Piaget também salienta (a) que a consciência surge na personalidade “quando a situação ambiental na qual uma pessoa se encontra bloqueia alguma atividade vigente (direcionada para objetivos). As crianças agem de acordo com as suas necessidades e tudo tem lugar sem noção consciente ou as equilíbrios se ativarem até haver uma frustração [terminologia de Piaget, provavelmente equivalente à emergência do inesperado (e punitivo?)] [...] Cada uma destas circunstâncias frustrantes serve para

concentrar a atenção da criança nas razões para o desequilíbrio em vez de simplesmente no objetivo desejado” [Rychlak, J. (1981), p. 688 – ver Piaget, J. (1967); Piaget, J. (1962)], e (b) que a vontade surge quando há um conflito entre tendências comportamentais (Jung diria quando há um conflito no dever). Piaget acreditava que a vontade (a vontade de poder; o princípio heroico) poderia ser considerada a consequência da integração de afeto e motivação:

Na medida em que as emoções se organizam, emergem como regulações cuja forma final de equilíbrio não é outra senão a vontade. Assim, a vontade é o verdadeiro equivalente afetivo da operação na razão. A vontade é uma função que surge tardiamente. O verdadeiro exercício de vontade encontra-se ligado à função dos sentimentos morais autônomos, motivo pelo qual esperamos até esta fase [do final da infância] para falar dele. [Piaget, J. (1967), p. 58]

Esta ideia, de passagem, é muito semelhante à noção de Jung da integração de complexos no ego. Piaget elabora, noutro texto:

O ato da vontade não consiste em seguir a tendência inferior e mais forte; pelo contrário, falar-se-ia então de uma falha de vontade ou “falta de força de vontade”. A força de vontade implica reforçar a tendência superior mas mais fraca para a fazer triunfar. [Piaget, J. (1965), p. 59].

⁶³⁵ “Monstro fabuloso contendo a massa confusa, da qual surge o pelicano (símbolo de Cristo e da *lapis*.” em *Hermaphroditisches Sonn- und Mondskind* (1752) [gravura 256 in Jung, C. G. (1968b)].

⁶³⁶ Jung, C. G. (1968b), pp. 327-329.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 331.

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 302.

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 329.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, pp. 332-334.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 335.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 336-339.

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 346-348.

⁶⁴⁴ Dorn, in Jung, C. G. (1976b), p. 465.

⁶⁴⁵ Ver Capítulo 2: O Grande Pai: Imagens do Conhecido, ou Território Explorado.

⁶⁴⁶ Dorn, in Jung, C. G. (1976b), p. 41.

⁶⁴⁷ Jung, C. G. (1976b), pp. 34-35.

⁶⁴⁸ Khunrath, in Jung, C. G. (1976b), p. 329.

⁶⁴⁹ Jung, C. G. (1976b), p. 349.

⁶⁵⁰ Jung, C. G. (1968a), p. 179.

⁶⁵¹ Nietzsche, F. (1967a), p. 122-123.

⁶⁵² Russell, J. B. (1986).

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 246.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 300.

⁶⁵⁵ Milton, J. (1961), 3:100-128, p. 95. *Paraíso Perdido*, Livro III (tradução de Daniel Jonas).

⁶⁵⁶ Wechsler, D. (1981).

⁶⁵⁷ Veja-se, por exemplo, “The Gospel of Mary”, in Robinson, J. R. (Ed.) (1988), p. 527.

⁶⁵⁸ Veja-se, por exemplo, “The Gospel of Thomas”, in Robinson, J. R. (Ed.) (1988), pp. 132, 138.

⁶⁵⁹ Jung, C. G. (1968b), pp. 35-37.

⁶⁶⁰ Ver nota 1, prefácio.

⁶⁶¹ Jung, C. G. (1976b), pp. 374-375.

⁶⁶² Jung, C. G. (1967b), p. 304.

⁶⁶³ Há (pelo menos) duas (principais) formulações dogmáticas alternativas do Pecado Original, na tradição cristã: (1) a fonte de culpa eterna; (2) o erro afortunado, que leva à encarnação de Cristo. Toni Wolff observa:

Há representações medievais da árvore genealógica de Cristo. Nos ramos, como frutos da árvore, estão os profetas e todos os antepassados de Cristo. As raízes da árvore crescem a partir do crânio de Adão, e Cristo é o seu fruto central e mais precioso.

Jung amplifica este comentário:

Bem, por vezes a árvore cresce a partir do umbigo de Adão e, nos ramos, como diz, estão os profetas e os reis do Antigo Testamento, os antepassados de Cristo e, no cimo da árvore, encontra-se o Cristo triunfante. Que a vida começa com Adão e termina com Cristo é a mesma ideia. [Jung, C. G. (1988), p. 1440]

⁶⁶⁴ Neumann afirma:

Originalmente, o messianismo estava ligado a um processo histórico que culminava na emergência de um salvador que, depois da crise de transformação do apocalipse, dá início à era escatológica da redenção. Esta conceção pode facilmente ser demonstrada como projeção de um processo

de individuação, do qual o sujeito, contudo, é o povo, a coletividade eleita, e não o indivíduo. Na projeção coletiva, a história surge como a representação coletiva do destino; a crise manifesta-se na projeção representativa do destino; a crise manifesta-se na projeção das formas que caracterizam os Últimos Dias; e a transformação, como o Juízo Final, morte e ressurreição. Similarmente, a transfiguração e a conquista do eu corresponde à transfiguração no paraíso celestial que, sob a forma de mandala, reúne a humanidade, ou é projetada como vida num mundo recriado e renovado governado pelo rei-Adamantropo-eu no centro [Neumann, E. (1968), p. 408].

⁶⁶⁵ “A restituição da maçã mística à árvore do conhecimento.” Giovanni da Modena (século xv) [gravura 116 *in* Neumann, E. (1955)].

⁶⁶⁶ Eliade, M. (1982), p. 73.

⁶⁶⁷ “O Boddhisatva” (gravura XII *in* Campbell, J. [1973]).

⁶⁶⁸ De “The Gospel of Thomas”. Citado *in* Pagels, E. (1979), p. xv.

⁶⁶⁹ “The Gospel of Thomas.” *in* Robinson, J. R. (Ed.) (1988), pp. 126-127.

BIBLIOGRAFIA

- ADLER, A. (1958). *What Life Should Mean To You*. Nova Iorque: Capricorn Books.
- AGGLETON, J. P. (Ed.). (1993). *The Amygdala: Neurobiological Aspects of Emotion, Memory, and Mental Dysfunction*. Nova Iorque: Wiley-Liss.
- AGNEW, N. M. & Brown, J. L. (1990). "Foundations for a model of knowing: Constructing reality". *Canadian Journal of Psychology*, 30, 152-183.
- AMBADY, N. & Rosenthal, R. (1992). "Thin slices of expressive behavior as predictors of interpersonal consequences: A meta-analysis". *Psychological Bulletin*, 111, 256-274.
- ARENDT, H. (1994). *Eichmann in Jerusalem: Report on The Banality of Evil*. Nova Iorque: Penguin.
- ARMSTRONG, S. L., Gleitman, L. R., & Gleitman, H. (1983). "What some concepts might not be". *Cognition*, 13, 263-308.
- BANAJI, M. R., Hardin, C., & Rothman, A. J. (1993). "Implicit stereotyping in person judgment". *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, 272-281.
- BECHARA, A., Damásio, H., Tranel, D., & Damásio, A. R. (1997). "Deciding advantageously before knowing the advantageous strategy". *Science*, 275, 1293-1295.
- BECHARA, A., Tranel, D., Damásio, H., & Damásio, A. R. (1996). "Failure to respond autonomically to anticipated future outcomes following damage to prefrontal cortex". *Cerebral Cortex*, 6, 215-225.
- BECK, A. (1979). *Cognitive Therapy of Depression*. Nova Iorque: Guilford Press.
- BECKER, E. (1973). *The Denial of Death*. Nova Iorque: The Free Press.
- BELLOWS, H. A. (1969). *The Poetic Edda*. Nova Iorque: Biblo and Tannen.
- BERKOWITZ, C. D. & Senter, S. A. (1987). "Characteristics of mother-infant interactions in non-organic failure to thrive". *Journal of Family Practice*, 25, 377-381.
- BINSWANGER, L. (1963). *Being in The World*. Nova Iorque: Basic Books.

- BLAKE, W. (1793/1946). "The marriage of heaven and hell". In A. Kazin (Ed.), *The Portable* (pp. 249-266). Nova Iorque: Viking.
- BLANCHARD, D. C. & Blanchard, R. J. (1972). "Innate and conditioned reactions to threat in rats with amygdaloid lesions". *Journal of Comparative Physiology and Psychology*, 81, 281-290.
- BLANCHARD, D. J. & Blanchard, D. C. (1989). "Antipredator defensive behaviors in a visible burrow system". *Journal of Comparative Psychology*, 103, 70-82.
- BLANCHARD, D. C., Blanchard, R. J., & Rodgers, R. J. (1991). "Risk assessment and animal models of anxiety". In B. Olivier, J. Mos & J. L. Slangen (Eds.), *Animal Models in Psychopharmacology* (pp. 117-134). Boston: Birkhauser Verlag.
- BLANCHARD, D. C., Veniegas, R., Elloran, I., & Blanchard, R. J. (1993). "Alcohol and anxiety: Effects on offensive and defensive aggression". *Journal of Studies on Alcohol*, Sup. 11, 9-19.
- BLANCHARD, R. J., Blanchard, D. C., & Hori, K. (1989). "Ethoexperimental approach to the study of defensive behavior". In R. J. Blanchard, P. F. Brain, D. C. Blanchard, & S. Parmigiani, (Eds.), *Ethoexperimental approaches to the study of behavior* (pp. 114-136). Boston: Kluwer-Nijhoff Publishing.
- BORSKI, L. M. & Miller, K. B. (1956). "The jolly tailor who became king". In P. R. Evans (Ed.), *The Family Treasury of Children's Stories: Book Two* (pp. 60-68). Nova Iorque: Doubleday and Company.
- BOUTON, M. E. e Bolles, R. C. (1980). "Conditioned fear assessed by freezing and by the suppression of three different baselines". *Animal Learning and Behavior*, 8, 429-434.
- BOWLBY, J. (1969). *Attachment and Loss: Vol. 1. Attachment*. Nova Iorque: Basic Books.
- BROOKS, A. (1991). *Intelligence Without Reason*. MIT Artificial Intelligence Laboratory: Artificial Intelligence Memo 1293.
- BROOKS, A., & Stein, L. A. (1993). *Building Brains for Bodies*. MIT Artificial Intelligence Laboratory: Artificial Intelligence Memo 1439.
- BROWN, R. (1965). *Social Psychology*. Nova Iorque: The Free Press.
- (1986). *Social Psychology: The Second Edition*. Nova Iorque: Macmillan.

- BROWNING, C. R. (1993). *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and The Final Solution in Poland*. Nova Iorque: Harper Perennial.
- BRUNER, J. (1986). *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge: Harvard University Press.
- BRUNER, J. S. & Postman, L. (1949). "On the perception of incongruity: A paradigm". *Journal of Personality*, 18, 206-223.
- CAMPBELL, J. (1964). *Occidental Mythology: The Masks of God*. Londres: Penguin Books.
- (1968). *The Hero With a Thousand Faces*. Princeton: Princeton University Press.
 - (1973). *Myths to Live By*. Nova Iorque: Bantam Books.
 - (1987). *The Masks of God: Vol. 1. Primitive Mythology*. Nova Iorque: Penguin.
- CARVER, C. S. & Scheier, M. F. (1982). "Control theory: A useful conceptual framework for personality, social, clinical, and health psychology". *Psychological Bulletin*, 92, 111-135.
- CORNFORD, F. M. (1956). *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. Londres: Routledge.
- COSTA, P. T., Jr. & McCrae, R. R. (1992a). "Four ways five factors are basic". *Personality and Individual Differences*, 13, 653-665.
- DAMÁSIO, A. R. (1994). *Descartes' Error*. Nova Iorque: Putnam.
- (1996). "The somatic marker hypothesis and the possible functions of the prefrontal cortex". *Philosophical Transactions of the Royal Society of London (Biological Science)*, 351, 1413-1420.
- DANTE, A. (1982). *The Inferno: Dante's Immortal Drama of a Journey Through Hell* (J. Ciardi, Trad.). Nova Iorque: Mentor Books.
- DAVIDSON, R. J. (1984a). "Affect, cognition, and hemispheric specialization". In C. E. Izard, J. Kagan, & R. Zajonc (Eds.), *Emotion, Cognition, and Behavior* (pp. 320-365). Nova Iorque: Cambridge University Press.
- DAVIDSON, R. J. (1984b). "Hemispheric asymmetry and emotion". In K. Scherer & P. Ekman (Eds.), *Approaches to Emotion* (pp. 39-57). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- (1992). "Anterior cerebral asymmetry and the nature of emotion". *Brain and Cognition*, 20, 125-151.

- DAVIDSON, R. J. e Fox, N. A. (1982). "Asymmetrical brain activity discriminates between positive and negative affective stimuli in human infants". *Science*, 218, 1235-1237.
- DEE, J. (1993). *Diary of Doctor John Dee: Together With a Catalogue of His Library of Manuscripts*. Nova Iorque: Holmes.
- DIDI-HUBERMAN, G., Garbetta, R., & Morgaine, M. (1994). *Saint-Georges et le Dragon: Versions d'une Legende*. Paris: Societé Nouvelle Adam Biro.
- DOBBS, B. J. T (1975). *The Foundations of Newton's Alchemy*. Nova Iorque: Cambridge University Press.
- DOLLARD, J. & Miller, N. (1950). *Personality and Psychotherapy: An Analysis in Terms of Learning, Thinking, and Culture*. Nova Iorque: McGraw-Hill.
- DONALD, M. (1993). *The Origins of The Modern Mind*. Cambridge: Harvard University Press.
- DOSTOIÉVSKI, F. (1961). *Notes From Underground*. Nova Iorque: Penguin Group.
- (1981). *The Brothers Karamazov* (A. H. MacAndrew, Trad.). Nova Iorque: Bantam Books.
- (1993). *Crime and Punishment*. Nova Iorque: Vintage Classics.
- DOTY, R. W. (1989). "Schizophrenia: A disease of inter-hemispheric processes at forebrain and brainstem levels?" *Behavioural Brain Research*, 34, 1-33.
- DURNIN, R. (1994). *Letter to Thomas*. Manuscrito inédito.
- EDUARDES, A. & Masters, R. E. L. (1963). *The Cradle of Erotica*. Nova Iorque: Julian Press.
- EINSTEIN, A. (1959). "Autobiographical note". In P. A. Schilpp (Ed.), *Albert Einstein: Philosopher Scientist*. Nova Iorque: Harper.
- ELIADE, M. (1957). *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*. Nova Iorque: Harcourt Brace.
- (1964). *Shamanism: Archaic Techniques of Ectasy* (W. R. Trask, Trad.). Princeton: Princeton University Press.
- (1965). *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth* (W. R. Trask, Trad.). Nova Iorque: Harper and Row.
- (1975). *Myths, Dreams, and Mysteries: The Encounter Between Contemporary Faiths and Archaic Realities* (P. Mairet, Trad.). Nova

- Iorque: Harper Colophon, Harper and Row.
- (1978a). *The Forge and The Crucible* (S. Corrin, Trad.) (2.a ed.). Chicago: University of Chicago Press.
 - *A History of Religious Ideas* (W. R. Trask, Trad.). Chicago: Chicago University Press.
 - (1978b). Vol. 1. *From The Stone Age to The Eleusinian Mysteries*.
 - (1982). Vol. 2. *From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity*.
 - (1985). Vol. 3. *From Muhammad to The Age of Reforms*.
 - (1991a). *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism* (P. Mairet, Trad.). Princeton: Mythos.
 - (1991b). *The Myth of the Eternal Return, Or, Cosmos and History* (W. R. Trask, Trad.). Princeton: Princeton University Press.
- ELLENBERGER, H. (1970). *The Discovery of The Unconscious: The History and Dynamic Psychiatry*. Nova Iorque: Basic Books.
- ERVIN, F. & Smith, M. (1986). “Neurophysiological bases of the primary emotions”. In R. Plutchik & H. Kellerman (Eds.), *Emotion: Theory, Research, and Experience: Vol. 3. Biological Foundations of Emotion* (pp. 145-170). Nova Iorque: Academic Press.
- EVANS, P. I. (1973). *Jean Piaget: The Man and His Ideas*. Nova Iorque: E. P. Dutton and Company.
- EYSENCK, H. J. (1995). “Creativity as a product of personality and intelligence”. In D. H. Saklofske & M. Zeidner (Eds.), *International Handbook of Personality and Intelligence* (pp. 231-247). Nova Iorque: Plenum Press.
- FEYERABAND, P. K. (1981). *Realism, Rationalism, and Scientific Method: Philosophical Papers* (Vol. 1). Nova Iorque: Cambridge University Press.
- FIELD, T. M., Schanberg, S. M., Scafidi, F., Bauer, C. R., Vega-Lahr, N., Garcia, R., Nystrom, J., & Kuhn, C. M. (1986). “Tactile-kinesthetic stimulation effects on preterm neonates”. *Pediatrics*, 77, 654-658.
- FIERZ, M. & Weisskopf, V. F. (Eds.). (1960). *Theoretical Physics in The Twentieth Century: A Memorial Volume to Wolfgang Pauli*. Nova Iorque: Interscience Publishers.
- FOA, E. B., Molnar, C., & Cashman, L. (1995). “Change in rape narratives during exposure therapy for post-traumatic stress disorder”. *Journal of Traumatic Stress*, 8, 675-690.

- FOWLES, D. C. (1980). "The three arousal model: Implications of Gray's two factor learning theory for heart rate, electrodermal activity, and psychopathy". *Psychophysiology* 17, 87-104.
- FOWLES, D. C. (1983). "Motivational effects of heart rate and electrodermal activity: Implications for research on personality and psychopathology". *Journal of Research on Personality*, 17, 48-71.
- (1988). "Psychophysiology and psychopathology: A motivational approach". *Psychophysiology*, 25, 373-391.
- FOX, N. A. & Davidson, R. J. (1986). "Taste-elicited changes in facial signs of emotion and the asymmetry of brain electrical activity in human newborns". *Neuropsychologia*, 24, 417-422.
- (1988). "Patterns of brain electrical activity during facial signs of emotion in 10-month old infants". *Developmental Psychology*, 24, 230-236.
- FRANKL, V. (1971). *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*. Nova Iorque: Pocket Books.
- FRAZIER, J. G. (1994). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion (The World's Classics)*. Oxford: Oxford University Press.
- FRYE, N. (1982). *The Great Code: The Bible and Literature*. Londres: Harcourt Brace Jovanovitch.
- (1990). *Words With Power: Being a Second Study of The Bible and Literature*. Londres: Harcourt Brace Jovanovitch.
- FUKUYAMA, F. (1993). *The End of History and The Last Man*. Nova Iorque: Avon Books.
- GABRIELI, J. D. E., Fleischman, D. A., Keane, M., Reminger, M., Sheryl, L., *et al.* (1995). "Double dissociation between memory systems underlying explicit and implicit memory systems in the human brain". *Psychological Science*, 6, 76-82.
- GALL, J. (1988). *Systemantics: The Underground Text of Systems Lore*. Ann Arbor: The General Systemantics Press.
- GAREY, L. J. & Revishchin, A. V. (1990). "Structure and thalamocortical relations of the cetacean sensory cortex: Histological, tracer, and immunocytochemical studies". In J. A. Thomas & R. A. Kastelein (Eds.), *Sensory Abilities of Cetaceans: Laboratory and Field Evidence* (pp. 19-30). Nova Iorque: Plenum Press.

- GOETHE, J. W. (1979a). *Faust, Part One* (P. Wayne, Trad.). Londres: Penguin Books.
- (1979b). *Faust, Part Two* (P. Wayne, Trad.). Londres: Penguin Books.
- GOLDBERG, E. (1995). “Rise and fall of modular orthodoxy”. *Journal of Clinical and Experimental Neuropsychology*, 17, 193-208.
- GOLDBERG, E. e Costa, L. D. (1981). “Hemisphere differences in the acquisition and use of descriptive systems”. *Brain and Language*, 14, 144-173.
- GOLDBERG, E., Podell, K., e Lovell, M. (1994). “Lateralization of frontal lobe functions and cognitive novelty”. *Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neuroscience*, 6, 371-378.
- GOLDBERG, L. R. (1993). “The structure of phenotypic personality traits”. *American Psychologist*, 48, 26-34.
- GOLDMAN-RAKIC, P. S. (1987). “Circuitry of primate prefrontal cortex and regulation of behavior by representational memory”. In F. Plum (Ed.), *Handbook of Physiology: Vol. 5: The Nervous System* (pp. 373-417). Baltimore: American Physiological Society.
- GOODALL, J. (1990). *Through a Window*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- GOULD, L., Andrews, D. & Yevin, J. (1996, dezembro). “The spy 100 line-up”. *Spy Magazine*.
- GRANIT, R. (1977). *The Purposive Brain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GRAY, J. A. (1982). *The Neuropsychology of Anxiety: An Enquiry Into The Functions of The Septal-Hippocampal System*. Oxford: Oxford University Press.
- (1987). *The Psychology of Fear and Stress: Vol. 5. Problems in The Behavioral Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GRAY, J. A., & McNaughton, N. (1996). “The neuropsychology of anxiety: Reprise”. *Nebraska Symposium on Motivation*, 43, 61-134.
- GRAY, J. A., Feldon, J., Rawlins, J. N. P., Hemsley, D. R., e Smith, A. D. (1991). “The neuropsychology of schizophrenia”. *Behavioral and Brain Sciences*, 14, 1-84.
- GROSSBERG, S. (1987). “Competitive learning: From interactive activation to adaptive resonance”. *Cognitive Science*, 11, 23-63.

- HALGREN, E. (1992). "Emotional neurophysiology of the amygdala within the context of human cognition". In J. P. Aggleton (Ed.), *The Amygdala: Neurobiological Aspects of Emotion, Memory, and Mental Dysfunction* (pp. 191-228). Nova Iorque: Wiley-Liss.
- HALGREN, E., Squires, N. K., Wilson, C. L., Rohrbaugh, J. W., Babb, T. L., & Crandell, P. H. (1980). "Endogenous potentials generated in the human hippocampal formation and amygdala by infrequent events". *Science*, 210, 803-805.
- HAWKING, S. (1988). *A Brief History of Time*. Nova Iorque: Bantam.
- HEBB, D. O. & Thompson, W. R. (1985). "The social significance of animal studies". In G. Lindzey & E. Aronson (Eds.), *The Handbook of Social Psychology* (pp. 729-774). Nova Iorque: Random House.
- HEIDEL, A. (1965). *The Babylonian Genesis*. Chicago: Chicago University Press (Phoenix Books).
- HODSON, G. (1963). *The Hidden Wisdom of The Holy Bible: Vol. 1*. Adyar, India: Theosophical Publishing House.
- HOFSTADTER, D. R. (1979). *Godel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*. Nova Iorque: Vintage.
- HOLLOWAY, R. L. & Post, D. G. (1982). "The relativity of relative brain measures and hominid mosaic evolution". In E. Armstrong & D. Falk (Eds.), *Primate Brain Evolution: Method and Concepts* (pp. 57-76). Nova Iorque: Plenum Press.
- HUIZINGA, J. (1967). *The Waning of the Middle Ages*. Nova Iorque: St. Martin's Press.
- HUXLEY, A. (1956). *The Doors of Perception, and Heaven and Hell*. Nova Iorque: Harper and Row.
- HYDE, J. S. (1984). "How large are gender differences in aggression? A developmental meta-analysis". *Developmental Psychology*, 20, 722-736.
- IKEMOTO, S. & Panksepp, J. (1996). "Dissociations between appetitive and consummatory responses by pharmacological manipulations of reward-relevant brain regions". *Behavioral Neuroscience*, 110, 331-345.
- IWATA, J., Chida, K., & LeDoux, J. E. (1987). "Cardiovascular responses elicited by stimulation of neurons in the central amygdaloid complex in

- awake but not anesthetized rats resemble conditioned emotional responses". *Brain Research*, 36, 192-306.
- JACOBSEN, Thorkild. (1943). "Primitive democracy in ancient Mesopotamia". *Journal of Near Eastern Studies*, 2, 159-170.
- JAEGER, W. (1968). *The Theology of The Early Greek Philosophers: The Gifford Lectures 1936*. Londres: Oxford University Press.
- JAFFE, A. (1961). *Memories, Dreams, and Reflections*. Nova Iorque: Random House.
- JAMES, M. R. (1924). *The Apocryphal New Testament*. Oxford: Clarendon Press.
- JAMES, W. (1880). "Great men and their environment". *Atlantic Monthly*, October.
- JERISON, H. J. (1979) "The evolution of diversity in brain size". In M. E. Hahn, C. Jensen, & B. C. Dudek (Eds.), *Development and Evolution of Brain Size: Behavioral Implications* (pp. 29-57). Nova Iorque: Academic Press.
- JOHNSON, B. (1988). *Lady of The Beasts*. Nova Iorque: Harper and Row.
- JONES, S. H., Gray, J. A., & Hemsley, D. R. (1992). "The Kamin blocking effect, incidental learning, and schizotypy: A reanalysis". *Personality and Individual Differences*, 13, 57-60.
- Joravsky, D. (1989). *Russian Psychology: A Critical History*. Cambridge: Basil Blackwell.
- JOYCE, J. (1986). *Ulysses*. Nova Iorque: Random House.
- (1992). *The Portrait of The Artist as A Young Man*. Nova Iorque: Bantam Classics.
- JUNG, C. G. *The Collected Works of C. G. Jung* (R. F. C. Hull, Trad.). Bollingen Series XX. Princeton University Press.
- (1967a). Vol. 5. *Symbols of Transformation: An Analysis of The Prelude to a Case of Schizophrenia*.
- (1971). Vol. 6. *Psychological Types*.
- (1970a). Vol. 7. *Two Essays on Analytical Psychology*.
- (1976a). Vol. 8. *The Structure and Dynamics of The Psyche*.
- (1968a). Vol. 9. Part 1. *The Archetypes and The Collective Unconscious*.
- (1978a). Vol. 9. Part 2. *Aion: Researches Into The Phenomenology of The Self*.
- (1978b). Vol. 10. *Civilization in Transition*.

- (1969). Vol. 11. *Psychology and Religion: West and East*.
 - (1968b). Vol. 12. *Psychology and Alchemy*.
 - (1967b). Vol. 13. *Alchemical Studies*.
 - (1976b). Vol. 14. *Mysterium Coniunctionis: An Inquiry Into The Separation and Synthesis of Psychiatric Opposites in Alchemy*.
 - (1970b). Vol. 17. *The Development of Personality*.
 - (1912). *Wandlungen und Symbole der Libido*. Leipzig: F. Deuticke.
 - (1933). *Modern Man in Search of a Soul*. Nova Iorque: Harcourt Brace.
 - (1988). *Nietzsche's Zarathustra: Notes of The Seminar Given in 1934* (J. L. Jarrett, Ed.) Princeton: Princeton University Press.
- JUNG, E. & von Franz, M. L. (1980). *The Grail Legend*. Boston: Sigo Press.
- KAGAN, J. (1984). "Behavioral inhibition in young children". *Child Development*, 55, 1005-1019.
- KAPP, B. S., Pascoe, J. P. & Bixler, M. A. (1984). "The amygdala: A neuroanatomical systems approach to its contributions to aversive conditioning". In N. Butters & L. R. Squire (Eds.), *Neuropsychology of Memory*. (pp. 473-488). Nova Iorque: Guilford.
- KAUFMANN, W. (Ed. e Trad.). (1968). *The Basic Writings of Nietzsche*. Nova Iorque: Random House.
- (Ed. e Trad.). (1975). *Existentialism From Dostoevsky to Sartre*. Nova Iorque: Meridian.
- KEYNES, G. (Ed.). (1966). *The Complete Works of William Blake, With Variant Readings*. Londres: Oxford University Press.
- KLING, A. S. & Brothers, L. A. (1992). "The amygdala and social behavior". In J. P. Aggleton (Ed.), *The Amygdala: Neurobiological Aspects of Emotion, Memory, and Mental Dysfunction* (pp. 353-377). Nova Iorque: Wiley-Liss.
- KOESTLER, A. (1976). *The Ghost in The Machine*. Londres: Hutchison.
- KRONIG, R. (1960). "The turning point". In M. Fierz & V. F. Weisskopf (Eds.), *Theoretical Physics in The Twentieth Century: A Memorial Volume to Wolfgang Pauli*. (pp. 5-39). Nova Iorque: Interscience Publishers.
- KUHN, T. S. (1957). *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in The Development of Western Thought*. Cambridge: Harvard University Press.

- (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press.
- L'ENGLE, M. (1997). *A Wrinkle in Time*. Nova Iorque: Bantam Doubleday Yearling Newbery.
- LAKOFF, G. (1987). *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- LAO-TSÉ. (1984a). 64: “Staying with the misery”. Em *Tao Te Ching* (S. Rosenthal, Trad.) [Online]. Disponível: <http://www.warrior-scholar.com/text/tao.htm>.
- (1984b). 78: “Sincerity”. Em *Tao Te Ching* (S. Rosenthal, Trad.) [Online]. Disponível: <http://www.warrior-scholar.com/text/tao.htm>.
- (1984c). 38: “The concerns of the great”. Em *Tao Te Ching* (S. Rosenthal, Trad.) [Online]. Disponível: <http://www.warrior-scholar.com/text/tao.htm>.
- (1984d). 50: “The value set on life”. Em *Tao Te Ching* (S. Rosenthal, Trad.) [Online]. Disponível: <http://www.warrior-scholar.com/text/tao.htm>.
- LEDOUX, J. E. (1992). “Emotion and the amygdala”. In J. P. Aggleton (Ed.), *The Amygdala: Neurobiological Aspects of Emotion, Memory, and Mental Dysfunction* (pp. 339-351). Nova Iorque: Wiley-Liss.
- (1993). “Emotional networks in the brain”. In M. Lewis e J. M. Haviland (Eds.), *Handbook of Emotions* (pp. 109-118). Nova Iorque: Guilford.
- LEDOUX, J. E., Sakaguchi, A., & Reis, D. J. (1984). “Subcortical efferent projections of the medial geniculate nucleus mediate emotional responses conditioned to acoustic stimuli”. *Journal of Neuroscience*, 4, 683-698.
- LEWIS, M. & Haviland, J. M. (Eds.). (1993). *Handbook of Emotions*. Nova Iorque: Guilford.
- LILLY, J. C. (1967). *The Mind of The Dolphin*. Nova Iorque: Doubleday.
- LINDZEY, G. & Aronson, E. (1985). *The Handbook of Social Psychology*. Nova Iorque: Random House.
- LORENZ, K. (1974). *On Aggression*. Nova Iorque: Harcourt Brace Jovanovitch.

- LUBOW, R. E. (1989). *Latent Inhibition and Conditioned Attention Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LUCAS, B. V., Crane, L. & Edwards, M. (Trad.) (1945). *Grimm's Fairy Tales* (pp. 171- 178). Nova Iorque: Grosset and Dunlap, Companion Library.
- LURIA, A. R. (1980). *Higher Cortical Functions in Man*. Nova Iorque: Basic Books.
- MACRAE, G. W. (Trad.). (1988). "The thunder: Perfect mind". In J. M. Robinson (Ed.), *The Nag Hammadi Library in English* (pp. 297-319). Nova Iorque: Harper Collins.
- MAIER, N. R. F. & Schnierla, T. C. (1935). *Principles of Animal Psychology*. Nova Iorque: McGraw-Hill.
- MARK, V. H. & Ervin, F. R. (1970). *Violence and The Brain*. Nova Iorque: Harper and Row, Medical Division.
- MELZACK, R. (1973). *The Puzzle of Pain*. Nova Iorque: Basic Books.
- MELZACK, R. & Wall, P. D. (1983). *The Challenge of Pain*. Nova Iorque: Basic Books.
- MILNER, B. (1963). "Effects of different brain lesions on card sorting". *Archives of Neurology*, 9, 100-110.
- MILNER, B. (1972). "Disorders of learning and memory after temporal lobe lesions in man". *Clinical Neurosurgery*, 19, 421-446.
- MILNER, B., Petrides, M., & Smith, M. L. (1985). "Frontal lobes and the temporal organization of memory". *Human Neurobiology*, 4, 137-142.
- MILTON, J. (1961). *Paradise Lost (And Other Poems)*. Nova Iorque: New American Library.
- MORLEY, J. (1923). *Rousseau and His Era: Vol. 1*. Nova Iorque: Harper and Brothers.
- MORRUZZI, G. & Magoun, H. W. (1949). "Brainstem reticular formation and activation of the EEG". *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*, 1, 455-473.
- MOWRER, O. H. (1960). *Learning Theory and Behavior*. Nova Iorque: Wiley.
- MULTHAUF, Robert P. (1967). *The Origins of Chemistry*. Londres: Oldbourne.
- NADER, A., McNally, R. J., & Wiegartz, P. S. (1996). "Implicit memory bias for threat in post-traumatic stress disorder". *Cognitive Therapy and*

Research, 20, 625-635.

- NAUTA, W. J. H. (1971). "The problem of the frontal lobe: A reinterpretation". *Psychiatry Research*, 8, 167-187.
- NEUMANN, E. (1954). *The Origins and History of Consciousness* (R. F. C. Hull, Trad.). Nova Iorque: Pantheon Books.
- (1955). *The Great Mother: An Analysis of The Archetype* (R. Manheim, Trad.). Nova Iorque: Pantheon Books.
 - (1968). "Mystical man". In J. Campbell (Ed.), *Papers From The Eranos Yearbooks: Vol. 6. (The Mystic Vision)* (pp. 375-415). Princeton: Princeton University Press.
- NIEBUHR, R. (1964). *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation: Vol. 1. Human Nature*. Nova Iorque: Charles Scribner's Sons.
- NIETZSCHE, F. (1957). *The Use and Abuse of History* (A. Collins, Trad.). Nova Iorque: Bobbs-Merrill Company.
- (1966). *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of The Future* (W. Kaufmann, Trad.). Nova Iorque: Vintage Books.
 - (1967a). *On The Genealogy of Morals/Ecce Homo* (W. Kaufmann & R. J. Hollingdale, Trad.). Nova Iorque: Vintage Books.
 - (1967b). *The Birth of Tragedy/The Case of Wagner* (W. Kaufmann, Trad.). Nova Iorque: Vintage Books.
 - (1968a). "Beyond good and evil". In W. Kaufmann (Ed. e Trad.), *The Basic Writings of Nietzsche* (pp. 181-438). Nova Iorque: Random House.
 - (1968b). *The Will to Power* (W. Kaufmann, Ed.) (W. Kaufmann & R. J. Hollingdale, Trad.). Nova Iorque: Vintage Books.
 - (1981). *Twilight of The Idols/The Anti-Christ* (R. J. Hollingdale, Trad.). Nova Iorque: Penguin Classics.
 - (1995). *Thus Spoke Zarathustra: A Book For All and None* (W. Kaufmann, Trad.). Nova Iorque: Modern Library.
- OATLEY, K. (1994). "A taxonomy of the emotions of literary response and a theory of identification in fictional narrative". *Poetics*, 23, 53-74.
- OBRIST, P. A., Light, K. C., Langer, A. W., Grignolo, A., & McCubbin, J. A. (1978). "Behavioural-cardiac interactions: The psychosomatic hypothesis". *Journal of Psychosomatic Research*, 22, 301-325.

- OHMAN, A. (1979). "The orienting response, attention and learning: An information-processing perspective". In H. D. Kimmel, E. H. Van Olst & J. F. Orlebeke (Eds.), *The Orienting Reflex in Humans* (pp. 443-467). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- (1987). "The psychophysiology of emotion: An evolutionary-cognitive perspective". In P. K. Ackles, J. R. Jennings, & M. G. H. Coles (Eds.), *Advances in Psychophysiology: A Research Annual* (Volume 2) (pp. 79-127). Greenwich, CT: JAI Press.
- ORWELL, G. (1981). *The Road to Wigan Pier*. Londres: Penguin.
- OTTO, R. (1958). *The Idea of The Holy*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- OXFORD English Dictionary: CD-ROM for windows (1994). Oxford: Oxford University Press.
- PAGELS, E. (1979). *The Gnostic Gospels*. Nova Iorque: Random House.
- (1995). *The Origin of Satan*. Nova Iorque: Random House.
- PANKSEPP, J., Siviy, S. & Normansell, L. A. (1985). "Brain opioids and social emotions". In M. Rostein & T. Field (Eds.), *The Psychobiology of Attachment and Separation* (pp. 1-49). Nova Iorque: Academic Press.
- PATTON, M. F. (1988). "Can bad men make good brains do bad things?" *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, janeiro.
- PEAKE, M. (1995). *The Gormenghast Novels: Titus Groan, Gormenghast, Titus Alone*. Nova Iorque: Overlook Press.
- PENFIELD, W. & Rasmussen, T. (1950). *The Cerebral Cortex of Man: A Clinical Study of Localization of Function*. Nova Iorque: Macmillan.
- PENNEBAKER, J. W. (1997). "Writing about emotional experiences as a therapeutic process". *Psychological Science*, 8, 162-166.
- PENNEBAKER, J., Mayne, T. J., & Francis, M. E. (1997). "Linguistic predictors of adaptive bereavement". *Journal of Personality and Social Psychology*, 72, 863-871.
- PETRIDES, M. & Milner, B. (1982). "Deficits on subject-ordered tasks after frontal and temporal lobe lesions in man". *Neuropsychologia*, 20, 249-263.
- PIAGET, J. (1932). *The Moral Judgement of The Child*. Londres: Kegan, Paul, Trench, Trubner, and Company.

- (1965). *The Moral Judgement of The Child*. Nova Iorque: The Free Press.
- (1962). *Play, Dreams, and Imitation in Childhood*. Nova Iorque: W. W. Norton.
- (1967). *Six Psychological Studies*. Nova Iorque: Random House.
- (1977). *The Development of Thought: Equilibration of Cognitive Structures* (A. Rosin, Trad.). Nova Iorque: Viking.
- PIHL, R. O. & Peterson, J. B. (1993). “Etiology”. *Annual Review of Addictions Research and Treatment*, 2, 153-174.
- (1995). Heinz Lehmann Memorial Prize Address: “Alcoholism: The role of different motivational systems”. *Journal of Psychiatry and Neuroscience*, 20, 372-396.
- PINEL, J. P. J. & Mana, M. J. (1989). “Adaptive interactions of rats with dangerous inanimate objects: Support for a cognitive theory of defensive behavior”. In R. J. Blanchard, P. F. Brain, D. C. Blanchard, & S. Parmigiani (Eds.), *Ethoexperimental Approaches to The Study of Behavior* (pp. 137-155). Boston: Kluwer-Nijhoff Publishing.
- PLATO (1952). “The apology” (B. Jowett, Trad.). In R. M. Hutchins (Ed.), *Great Books of The Western World: Vol. 7. Plato* (pp. 200-212). Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- POLAN, H. J. & Ward, M. J. (1994). “Role of the mother’s touch in failure to thrive: A preliminary investigation”. *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*, 33, 1098-1105.
- POLYANI, M. (1958). *Personal Knowledge: Towards a Post-critical Philosophy*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- PRITCHARD, J. B. (1955). *Ancient Near Eastern Texts Relating to The Old Testament*. Princeton: Princeton University Press.
- RADHA, Swami S. (1978). *Kundalini Yoga for The West*. Boston: Shambala.
- RAPOPORT, J. (1989). *The Boy Who Couldn’t Stop Washing: The Experience and Treatment of OCD*. Nova Iorque: E. P. Dutton.
- RIDGWAY, S. H. (1986). “Dolphin brain size”. In M. M. Bryden & R. J. Harrison (Eds.), *Research on Dolphins* (pp. 59-70). Oxford: Clarendon Press.
- ROBINSON, J. R. (Ed.). (1988). *The Nag Hammadi Library in English*. Nova Iorque: Harper Collins.

- ROMME, M. A. & Escher, A. D. (1989). "Hearing voices". *Schizophrenia Bulletin*, 15, 209-216.
- ROSCH, E., Mervis, C. B., Gray, W., Johnson, D., & Boyes-Braem (1976). "Basic objects in natural categories". *Cognitive Psychology*, 8, 382-439.
- RUSSELL, J. B. (1986). *Mephistopheles: The Devil in The Modern World*. Londres: Cornell University Press.
- RYCHLAK, J. (1981). *Introduction to Personality and Psychotherapy*. Boston: Houghton Mifflin.
- RYLE, G. (1949). *The Concept of Mind*. Londres: Hutchison.
- SACKS, O. (1987). *The Man Who Mistook His Wife for a Hat And Other Clinical Tales*. Nova Iorque: Harper and Row.
- SANER, H. & Ellickson, P. (1996). "Concurrent risk factors for adolescent violence". *Journal of Adolescent Health*, 19, 94-103.
- SCHACHTER, D. L. (1994). "What are the memory systems of 1994?" In D. L. Schacter & E. Tulving (Eds.), *Memory Systems 1994*. Cambridge: MIT Press.
- SCHNIERLA, T. C. (1959). "An evolutionary and developmental theory of biphasic processes underlying approach and withdrawal". *Nebraska Symposium on Motivation*, 1-42.
- SHAKESPEARE, W. (1952a). "King Henry VI". In R. M. Hutchins (Ed.), *Great Books of The Western World: Vol. 26. I.* (pp. 69-104). Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- (1952b). "Richard III". In R. M. Hutchins (Ed.), *Great Books of The Western World: Vol. 26. I.* (pp. 105-148). Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- (1952c). "Titus Andronicus". In R. M. Hutchins (Ed.), *Great Books of The Western World: Vol. 26. I.* (pp. 170-198). Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- SHALLICE, T. (1982). "Specific impairments in planning". *Philosophical Transactions of the Royal Society of London (Biological Sciences)*, 289, 199-209.
- SHELTON, G. (1980). *The Fabulous Furry Freak Brothers: Best of the Rip-Off Press (Vol. 4)*. São Francisco: Rip-Off Press.

- SKINNER, B. F. (1966). *The Behavior of Organisms: An Experimental Analysis*. Nova Iorque: Appleton-Century-Crofts.
- (1969). *Contingencies of Reinforcement: A Theoretical Analysis*. Nova Iorque: Appleton-Century-Crofts.
- SMITH, H. (1991). *The World's Religions*. Nova Iorque: Harper Collins.
- SOKOLOV, E. N. (1969). "The modeling properties of the nervous system". In Maltzman, I., & Coles, K. (Eds.), *Handbook of Contemporary Soviet Psychology* (pp. 670-704). Nova Iorque: Basic Books.
- SOLZHENITSYN, A. I. *The Gulag Archipelago, 1918-1956: An Experiment in Literary Investigation* (T. P. Whitney, Trad.). Nova Iorque: Harper and Row.
- (1974). Vol. 1. *The Gulag Archipelago*.
- (1975). Vol. 2. *The Gulag Archipelago Two*.
- (1978). Vol. 3. *The Gulag Archipelago Three*.
- (1990). "Beauty will save the world". In J. Pelikan (Ed.), *The World Treasury of Modern Religious Thought*. Boston: Little, Brown and Company.
- SPRINGER, S. P. & Deutsch, G. (1989). *Left Brain, Right Brain*. Nova Iorque: W. H. Freeman.
- SQUIRE, L. R. & Zola-Morgan, S. (1990). "The neuropsychology of memory". *Annals of the New York Academy of Sciences*, 608, 137-147.
- STEVENSON, M. S. (1920). *The Rites of The Twice Born*. Londres: Oxford University Press.
- SWERDLOW, N. R., Fillion, D., Geyer, M. A., & Braff, D. L. (1995). "'Normal' personality correlates of sensorimotor, cognitive, and visuospatial gating". *Biological Psychiatry*, 37, 286-299.
- TCHELITCHEW, P. (1992). *Hide and Seek*. Scientific American, 267, 49.
- TEYLOR, T. J. & Discenna, P. (1985). "The role of hippocampus in memory: A hypothesis". *Neuroscience and Biobehavioral Review*, 9, 377-389.
- (1986). "The hippocampal memory indexing theory". *Behavioural Neuroscience*, 100, 147-154.
- THE Holy Bible, King James Version* (edição de referência). Iowa: World Bible Publishers, Inc.

- TOLSTÓI, L. (1887-1983). *Confessions* (D. Patterson, Trad.). Nova Iorque: W. W. Norton and Company.
- TOMARKEN, A. J., Davidson, R. J., & Henriques, J. B. (1990). "Resting frontal brain asymmetry predicts affective responses to films". *Journal of Personality and Social Psychology*, 59, 791-801.
- TOMARKEN, A. J., Davidson, R. J., Wheeler, R. E., & Doss, R. C. (1992). "Individual differences in anterior brain asymmetry and fundamental dimensions of emotion". *Journal of Personality and Social Psychology*, 62, 672-687.
- TUCKER, D. M. & Williamson, P. A. (1984). "Asymmetric neural control systems in human self-regulation". *Psychological Review*, 91, 185-215.
- TYMOCZKO, D. (1996, May). "The nitrous oxide philosopher". *Atlantic Monthly*, 93-101.
- VAIHINGER, H. (1924). *The Philosophy of "As If" A sSystem of The Theoretical, Practical, and Religious Fictions of Mankind* (C. K. Ogden, Trad.). Nova Iorque: Harcourt, Brace, and Company.
- VINOGRADOVA, O. (1961). *The Orientation Reaction and Its Neuropsychological Mechanisms*. Moscovo: Academic Pedagogical Sciences.
- (1975). "Functional organization of the limbic system in the process of registration of information: facts and hypotheses". In Isaacson, R., & Pribram, K. (Eds.), *The Hippocampus, NeuroPhysiology, and Behavior* Vol. 2, (pp. 3-69). Nova Iorque: Plenum Press.
- VITZ, P. C. (1990). "The use of stories in moral development: New psychological reasons for an old education method". *American Psychologist*, 45, 709-720.
- VOLTAIRE. (1933). *Romances*. Nova Iorque: Tudor,
- VON Franz, M. L. (1980). *Alchemy*. Toronto: Inner City Books.
- WALEY, A. (1934). *The Way and Its Power*. Londres: Allen and Unwin.
- WATANABE, T., & Niki, H. (1985). "Hippocampal unit activity and delayed response in the monkey". *Brain Research*, 325, 241-245.
- WATKINS, P. C., Vache, K., Verney, S. P., & Mathews, A. (1996). "Unconscious mood-congruent memory bias in depression". *Journal of Abnormal Psychology*, 105, 34-41.
- WECHSLER, D. (1981). *Wechsler Adult Intelligence Scale-Revised*. San Antonio: The Psychological Corporation.

- WESTFALL, R. S. (1971). *Force in Newton's Physics: The Science of Dynamics in The Seventeenth Century*. Londres: Macdonald.
- WHEELER, J. (1980). "Beyond the black hole". In H. Woolf (Ed.), *Some Strangeness in The Proportion: A Centennial Symposium to Celebrate The Achievements of Albert Einstein* (pp. 341-375). Reading, MA: Addison-Wesley Advanced Books Program.
- WHEELER, R. E., Davidson, R. J., & Tomarken, A. J. (1993). "Frontal brain asymmetry and emotional reactivity: a biological substrate of affective style". *Psychophysiology*, 30, 82-89.
- WHITEHEAD, A. N. (1958). *An Introduction to Mathematics*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- WILHELM, R. (1971). *The I Ching* (C. Baynes, Trad.). Princeton: Princeton University Press.
- WILSON, E. O. (1998). *Consilience: The Unity of Knowledge*. Nova Iorque: Knopf.
- WISE, R. A. (1988). "Psychomotor stimulant properties of addictive drugs". *Annals of the New York Academy of Science*, 537, 228-234.
- WISE, R. A. & Bozarth, M. A. (1987). "A psychomotor stimulant theory of addiction". *Psychological Review*, 94, 469-492.
- WITTGENSTEIN, L. (1968). *Philosophical Investigations* (3.a ed.) (G. E. M. Anscombe, Trad.). Nova Iorque: Macmillan.
- ZIMMER, H. (1982). "The Indian world mother". In J. Campbell (Ed.), *Papers From The Eranos Yearbooks: Vol. 6. The Mystic Vision* (pp. 70-102). Princeton: Princeton University Press.
- ZOLA-MORGAN, S., Squire, L. R., & Amaral, D. G. (1986). "Human amnesia and the medial temporal region: Enduring memory impairment following a bilateral lesion limited to field CA1 of the hippocampus". *Journal of Neuroscience*, 6, 2950-2967.
- ZWIGOFF, T. (1995). *Crumb*. Columbia Tri-Star: Sony Pictures Classics.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA PARA A EDIÇÃO PORTUGUESA

- Bíblia Sagrada*. Fátima: Difusora Bíblica, 2012 [Disponível online em <http://www.paroquias.org/biblia>].
- DANTE A., *A Divina Comédia, Vol. I, o Inferno*, trad. prefácio e notas de Marques Braga. Lisboa: Livraria Editora Sá da Costa, 1955.
- DOSTOIÉVSKI, F. *Os Irmãos Karamazov*, trad. Alfredo Brás e António Neto. Lisboa: Editora Arcadia, 1972.
- *Enuma elish, O Épico da Criação*, trad. Fernando Pedroza de Mattos e Maria Sílvia Mourão Neto. São Paulo: Cultrix, 1999.
- GOETHE, J. W., *Fausto*, trad. Agostinho Dornellas. Coimbra: Acta Universitatis Conimbricensis, 1953.
- LAO-TSÉ, *Tao Te Ching, O Livro do Caminho e da Virtude*, trad. Wu Jyh Chern. s.l.: Mauad, 2010.
- MILTON, J., *Paraíso Perdido*, trad. Daniel Jonas. Lisboa: Edições Cotovia, 2006.
- ORWELL, G., *O Caminho para Wigan Pier*, trad. Ana Barradas. Lisboa: Antígona, 2003.
- PLATÃO, *Diálogos III*, trad. Fernando Melro. s.d.: Lisboa: Europa-América.
- SHAKESPEARE, W., *Henrique VI, Terceira Parte*, trad. Henrique Braga. Porto: Lello & Irmão, s.d.
- , *Ricardo III*, trad. Carlos A. Nunes. Edição eletrónica: Ed. Ridendo Castigat Mores.
- , *Tito Andrónico*, trad. Henrique Braga. Porto: Lello & Irmão, s.d.
- SOLJENÍTSIN, A.I., *Arquipélago de Gulag, vol. 1*, trad. Geneviève Johannet, José Johannet, Nikita Struve e Leónidas Gontijo de Carvalho, rev. Ayala Monteiro. Amadora: Livraria Bertrand, 1973.
- , *Arquipélago de Gulag, vol. 2*, trad. Geneviève Johannet, José Johannet, Nikita Struve e Leónidas Gontijo de Carvalho, rev. Ayala Monteiro. Amadora: Livraria Bertrand, 1973.

CRÉDITOS

IRMÃOS Grimm; excertos de *Grimm's Fairy Tales*, traduzido por B. V. Lucas, L. Crane e M. Edwards. Copyright tradução © 1945 Grosset and Dunlap. Reproduzidos com autorização de Penguin Putnam Inc.

DOSTOEVSKY, Fyodor; excertos de *The Brothers Karamazov* de Fyodor Dostoevsky, traduzido por Andrew R. MacAndrew. Copyright da tradução © 1970 Bantam, uma chancela da Bantam Doubleday Dell Publishing Group, Inc. Usados com autorização de Bantam Books, uma chancela da Bantam, Doubleday Dell Publishing Group, Inc.

ELIADE, Mircea; excertos de *The Forge and the Crucible*, 2.a edição. Copyright © 1978 The University of Chicago Press. Reproduzidos com autorização.

–; excertos de *A History of Religious Ideas, Vol. 1*. Copyright © 1978 The University of Chicago Press. Reproduzidos com autorização.

–; excertos de *A History of Religious Ideas, Vol. 2*. Copyright © 1982 The University of Chicago Press. Reproduzidos com autorização.

–; excertos de *A History of Religious Ideas, Vol. 3* Copyright © 1985 The University of Chicago Press. Reproduzidos com autorização.

–; excertos específicos de *Myths, Dreams and Mysteries*. Copyright © 1957 Librairie Gallimard. Copyright tradução inglesa © 1960 Harville Press. Copyright Renovado. Reproduzidos com autorização de HarperCollins Publishers, Inc.

HEIDEL, Alexander; excertos de *The Babylonian Genesis*, 2.a edição. Copyright © 1967 The University of Chicago Press. Reproduzidos com autorização.

JUNG, C. G.; *Mysterium Conjunctionis*. Copyright © 1970 Princeton University Press. Reproduzidos com autorização de Princeton University Press.

–; *Psychology and Alchemy*. Copyright © 1953 Bollingen Foundation. Reproduzidos com autorização de Princeton University Press.

KUHN, Thomas; excertos de *The Structure of Scientific Revolutions*. Copyright © 1970 The University of Chicago Press. Reproduzidos com autorização.

NEUMANN, Erich; *The Great Mother*. Copyright © 1955 Princeton University Press. Reproduzidos com autorização de Princeton

- University Press. Copyright renovado © 1983 pela Bollingen Foundation.
- ; *The Origins and History of Consciousness*. Copyright © 1954 Princeton University Press. Reproduzidos com autorização de Princeton University Press. Copyright renovado © 1982 pela Bollingen Foundation.
- NIETZSCHE, Friedrich; excertos de *The Basic Writings of Nietzsche* de Friedrich Nietzsche, traduzido por Walter Kaufmann. Copyright © 1967 Walter Kaufmann. Reproduzidos com autorização de Random House, Inc.
- ; excertos de *Beyond Good and Evil* de Friedrich Nietzsche, traduzido por Walter Kaufmann. Copyright © 1966 Random House, Inc. Reproduzidos com autorização de Random House, Inc.
- PLATÃO *Dialogues*; reproduzido de *Great Books of the Western World*. Copyright © 1952, 1990 Encyclopedia Britannica, Inc.
- SHELTON, Gilbert; Cartoon: “The Adventures of Fat Freddy’s Cat” de *The Best of the Rip Off Press, Vol. IV: The Fabulous Furry Freak Brothers*, p. 45. Copyright © 1980 Rip Off Press, Inc. Reproduzidos com autorização de Rip Off Press, Inc.
- SOLJENITSÍN, Aleksandr I.; excertos de *The Gulag Archipelago 1918-1956: An Experiment in Literary Investigation I-II* de Aleksandr I. Solzhenitsyn. Copyright © 1973 Aleksandr I. Solzhenitsyn. copyright tradução inglesa © 1973, 1974 Harper & Row Publishers, Inc. Reproduzidos com autorização de HarperCollins Publishers, Inc.
- TOLSTÓI, Leo; excertos de *Confession* de Leão Tolstói, traduzidos do russo por David Patterson. Copyright © 1983 David Patterson. Reproduzidos com autorização de W. W. Norton & Company, Inc.
- VON FRANZ, M. L.; excertos de *Alchemy*. Copyright © 1980 Inner City Books. Reproduzidos com autorização.